



@Tafsircenter

وليد صالح
Walid A. Saleh

إعادة قراءة الطبري بعيون الماتريدي

إطالة جديدة على القرن الثالث الهجري

ترجمة
مصطفى الفقي

www.tafsir.net

مركز تفسير للدراسات القرآنية
Tafsir Center For Qur'anic Studies





المعلومات والآراء المقدمة هي للكتاب، ولا تعبر
بالضرورة عن رأي الموقع أو أسرة مركز تفسير

نبذة تعريفية بوليد صالح:

أستاذ الدراسات الإسلامية، ومدير معهد الدراسات الإسلامية بجامعة تورونتو بكندا.

حصل على البكالوريوس في اللغة العربية وآدابها من الجامعة الأمريكية ببيروت، وشهادتي الماجستير والدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة يال.

تنصّب اهتماماته البحثية على القرآن وتاريخ التفسير، وعلى التصانيف الإسلامية المتعلقة بالآخرة.

له الكثير من الكتب المهمة في هذا الميدان، منها:

-The Formation of the Classical Tafsir Tradition, The Quran Commentary of Al-Thalabi, Leiden: Brill, 2004

تشكل التفسير الكلاسيكي، تفسير القرآن للشعلبي.

-In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to Al-Biqā'ī's Bible Treatise, , Leiden: Brill, 2008

دفاعاً عن الكتاب المقدس، طبعة نقدية ومقدمة لرسالة البقاعي (الأقوال

القويمة في حكم النقل عن الكتب القديمة).

مقدمة^(١):

يظلّ التفسير أحد الاهتمامات المركزية للدراسات الغربية منذ الاستشراق الكلاسيكي، ويزداد هذا الاهتمام في العقود الأخيرة، وتحاول الدراسات الغربية المعاصرة حول التفسير إعادة التفكير في كثيرٍ من مساحات الدراسة الكلاسيكية للتفسير، مثل تحقيقه وتطوره وأهم مراحلِه ومدوّناته ذات المركزية، كما تحاول التوسّع في دراسة التفسير عقائديًا وجغرافيًا بحيث لا تقتصر على التراث السنّي بل تتناول التفاسير الصوفية والمعتزلية، ولا تقتصر على التفاسير الكبرى في العالم الإسلامي المعاصر في الهند وتركيا ومصر بل تشمل التفاسير في الصين وإفريقيا، كما لا تقتصر على التفسير المكتوب والمدوّن بل تبحث في التفسير الشفهي والضمني والترجمات التفسيرية في العصر الوسيط والمعاصر.

كذلك تهتم هذه الدراسات بتوسعة رؤاها للتفسير في ضوء المدوّنات المكتشفة والمحقّقة حديثًا، حيث تحاول عبر دراسة هذه المدوّنات إعادة التفكير في تصوّرات الموروثة في السياق الغربي حول تاريخ التفسير وطبيعة

(١) قام بكتابة المقدمة، وكذا التعليقات الواردة في نصّ الترجمة مسؤولو قسم الترجمات بموقع تفسير، وقد ميّزنا حواشينا عن حواشي المؤلّف بأن نصصنا بعدها بـ(قسم الترجمات)، وجدّير بالذكر أن حواشي المؤلّف في النصّ الأصلي كانت موضوعة في نهاية النصّ، إلا أننا أثّرنا دمجها داخل المادة تيسيرًا على القارئ في متابعة مراد المؤلّف.

مدوناته المركزية، خصوصاً مع اتساع رقعة هذه المدونات المدروسة ما بين المراحل المبكرة والتكوينية وكذلك المراحل الكلاسيكية والمتأخرة من تاريخ التفسير.

ويعدّ وليد صالح أحد أهم وأبرز الباحثين المعاصرين ضمن سياق الأكاديمية الغربية في دراسات التفسير، حيث بلور رؤية خاصة لتحقيق وتاريخ هذا العلم، وحيث أصبحت طروحاته حول (تفاسير نيسابور) ودورها في تطور التفسير الكلاسيكي، وكذلك رؤيته حول ابن تيمية أحد أهم محاور الاشتغال الغربي المعاصر على التفسير.

في هذه الورقة التي بين أيدينا يحاول وليد صالح إعادة النظر في الموقع المركزي المعطى في الدراسات الغربية لتفسير الطبري ومساءلة مدى فاعليته في تأسيس التفسير السنّي الكلاسيكي، وهذا عبر مقارنة تفسير الطبري بتفسير الماتريدي، حيث يرى وليد صالح أن هذه المقارنة تستطيع أن تبرز لنا تعامل كلٍّ من المفسرين مع الموروث التفسيري، سواءً مع المرويات أو مع الجدالات والحجج العقلية التي أثارها النقاشات الكلامية الاعتزالية والأشعرية، وكذلك تستطيع أن تبرز لنا مدى حضور منهج كل مفسر ضمن التفاسير اللاحقة.

ووفقاً لوليد صالح فإنّ هذه المقارنة تبرز الطبري لا بكونه ممثلاً للتفسير السنّي، بل بكونه صانعاً لحدوده عبر الاختيار من المرويات والحججيات، وعبر بناء إستراتيجيات التوظيف للمرويات والأسانيد والحجج الفيلولوجية والكلامية، كما يظهر أنّ ما جرى اعتباره خروجاً متأخراً عن نمط التفسير السنّي كالحال مع الرازي على سبيل المثال، هو في الحقيقة مجرد امتداد لإحدى المساحات المتنوعة الموجودة قبل الطبري أو في سياق معاصر له، يحاول صالح إبراز هذا عبر المقارنة بين تفسيري الطبري والماتريدي لبعض الآيات ومدى حضور الجدل السابق فيها، وكذا طريقة استعمال الطبري للمرويات والمرجعيات التي يستند لها عبر التسمية أو تلك التي يعمل على تجهيلها.

فعبّر المقارنة بين التفسيرين يعرض صالح صورة مختلفة بعض الشيء للطبري ودوره في سياق نشأة التفسير الكلاسيكي السنّي وكذلك علاقته بتفاسير الفترة التكوينية مثل تفسير مقاتل، تخالف الصورة التي جرت عليها الدراسات الغربية منذ جولدتسيهر، ويرى صالح أن من الضروري التوسّع في دراسة تفاسير هذه المرحلة وفي دراسة العلاقات بينها بشكل تبادلي، فيقرأ الماتريدي في سياق الطبري كما يقرأ الطبري في سياق الماتريدي، حيث تؤدي هذه الدراسات المتوسّعة والمقارنة في نظره لإعادة تفكير ضرورية في هذه الفترة وملاحها المنهجية وإستراتيجيات توظيفها للمرويات التفسيرية والحجج العقلية السابقة، ودور هذه التفاسير الحقيقي في بناء التقليد التفسيري السنّي.

إنّ الدراسات الغربية تُولي تفسير الطبري مركزية كبيرة في تشكّل التفسير السنّي، وبغضّ النظر عن الاتفاق حول صحة هذه المركزية في سياق الدرس العربي، إلا أنه يمكن اعتبار هذه الورقة جزءاً من محاولات كثير من الباحثين الغربيين لتفكيك المركزية المعطاة لتفسير الطبري في سياق الدراسات الغربية، يتم هذا عبر عدد من الإستراتيجيات -كما أشرنا في بعض التعليقات داخل الترجمة- عبر استحضار الأسباب التي أدّت لهذه المركزية في سياق نشأة الدراسات الغربية حول التفسير (يوهانا بينك)، وكذلك عبر قراءة الطبري ذاته ضمن مدونات القرن الثالث وبحث تأثير واستمرارية هذه المدونات في التفاسير اللاحقة (صالح)، أو دراسة مدونات الفترة الكلاسيكية وبحث صلاتها وعلاقتها بالطبري، وبالتالي بحث أيّهما أكثر تعبيراً عن التفسير (صالح).

ما يهمّ في هذه الورقة هو ما تكشفه من نظرة الدرس الغربي للتفسير ومعطيّاته حول تاريخه ومؤلفات المركزية، وكذا ما تبيّن من اهتمام موسّع عند بعض الدارسين الغربيين بامتحان الأفكار الموروثة غربياً حول التفسير، وهذه نقاشات من المهم الاطلاع عليها في الدرس العربي التفسيري وأن يتعرّف عليها الباحثون العرب المهتمون بحقل الدراسات الغربية.

الدراسة (١)(٢)(٣)

أما وقد صار لدينا الآن ثلاث طبعات من التفسير الضخم لأبي منصور محمد الماتريدي (ت. ٣٣٣ / ٩٤٤)، تأويلات القرآن^(٤)، فلا عذر لنا ألا ننظر فيه^(٥). ويثري هذا النشر المتسارع والمتتابع لهذه الطبعات الثلاث حقل

(١) العنوان الأصلي لهذه الورقة هو: Rereading al-Ṭabarī through al-Māturīdī New Light on the Third Century Hijrī
وقد نشرت في Journal of Qur'anic Studies 18.2 (2016): 180–209

(٢) ترجم هذه الورقة: مصطفى الفقي، باحث ومترجم، له عدد من الأعمال المنشورة.

(٣) بخصوص المراجع العربية، فقد استخدم المؤلف الأصول العربية، وقد عدت لهذه الأصول في إثبات الاقتباسات داخل النص. (المترجم).

(٤) ممتن للغاية للمراجعين المجهولين للمقالة. ولا يسعني إلا أن أخصّ ماريانا كلار بالشكر على تعليقاتها التفصيلية على المسودة الأولى لهذه المقالة، فقد كانت تعليقات مكثفة ساعدتني على صقل حجائي هنا.

(٥) تستقل كلّ طبعة من هذه الطبعات عن أختها، وتعتمد على مخطوطات مختلفة، مما يجعل هذه الطبعات الثلاث مفيدة في تقييم القراءات المهمة قيد الإنجاز. والطبعتان الرئيستان اللتان يجب الرجوع إليهما من تأويلات القرآن هما: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، ١٠ مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥؛ والماتريدي، تأويلات القرآن، تحقيق: أحمد وانلي أوغلي، ١٨ مجلدًا، إسطنبول: دار الميزان، ٢٠٠٥–٢٠١١. إلا أن الطبعة الوحيدة المهمة هي تلك الطبعة التركية، وهي التي يجب التعويل عليها عند الإمكان؛ إذ تحتوي على فهرس وكشافات في كلّ مجلد، بالإضافة إلى فهرس مجمع في المجلد ١٨. أما الطبعة الثالثة، وهي طبعة غير مناسبة للقارئ من

=

دراسات التفسير، فوحده تفسير أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت. ٣١٠/ ٩٢٣) هو الذي حَقَّقَ عدَّةَ مرات. لقد ركزت الدراسات حول الماتريدي حتى الآن تركيزًا مفهومًا على إسهاماته الكلامية^(١). حتى عندما رُجع إلى تفسيره للقرآن، كان يُرَجَّعُ إليه دائمًا بوصفه مصدرًا لآراء ومواد كلامية جديدة بالأساس^(٢). وبشكلٍ لا يمكن تصديقه، وعلى الرغم من ذكر الماتريدي في حوليات علم التفسير، إلا أنه لا يلعب دورًا مهمًا في عرض تواريخ علم التفسير. لقد غُضَّ الطرف عن الماتريدي، ولا يُعَدُّ القدر اليسير مما قيل عنه مهمًا لتأطير تاريخ هذا العلم. وبالتالي، فإن الأولوية الملحة الآن بعد نشر عدَّة طبعات من تفسيره ليست مجرد النظر في تفسير آخر للقرآن، والترحيب بإضافة تفسير جديد

=

حيث الطباعة والتصميم، فهي: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تحقيق: فاطمة الخيمي، ٥ مجلدات، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤. وسوف أَعْتَمِدُ في هذه المقالة على الطبعة التركية.

(١) يقسم أولريش رودولف تاريخ دراسات الماتريدي إلى ثلاث مراحل. وقد بدأت المرحلة الأخيرة من هذه المراحل في العام ١٩٧٠ بنشر كتاب التوحيد، بتحقيق: فتح الله خليف. ونظرًا إلى أهمية وضخامة تفسير تأويلات القرآن، علينا أن نضيف مرحلة رابعة إلى هذه المراحل. يُنظر: Rudolph, Al-Māturīdī und die Sunnitische Theologie, p. 15. كما يجب علينا أيضًا أن نعيد النظر فيما نعتقد أننا نعلمه بالفعل عن الجهود الكلامية للماتريدي في ضوء المادة الكلامية الكبيرة الموجودة في التأويلات.

(٢) ينظر: Goetz, 'Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlat al-Qur'ān'. وها هي قائمة أولية بالدراسات المُجْرَاة على التأويلات: سليم دكاش، مريم بنت عمران في كتاب تأويلات أهل السنة، وانظر:

Rahman, An Introduction to al-Maturidi's Ta'wīlat Ahl al-Sunna; Galli, 'Some Aspects of al-Māturīdī's Commentary.

إلى كوكبة التفاسير الموجودة. ولكننا سنجد في تفسير الماتريدي، كما سيتضح من هذه المقالة، مصنفًا أساسيًا مبكرًا سيحدث ثورة في كيفية فهمنا لتطور علم التفسير في إسلام العصر الوسيط. ومن شأن الإقرار بالأهمية المركزية لتأويلات أهل السنة أن يسمح لنا بوضعه إلى جوار تفسير الطبري كمصدر رئيس، وهو ما سيكون له تداعيات بالغة على كيفية دراستنا لتفسير الطبري ولعلم التفسير إجمالًا. وقد يبدو من غير المتوقع أن يجمع المقال الحالي حول الطبري بينه وبين مفسر آخر^(١)، إلا أنني أجادل بأنه نظرًا لأهمية تفسير الطبري، وما غمرنا به تفسيره منذ فترة طويلة، فمن الجيد قراءته جنبًا إلى جنب مع أحد معاصريه القريبين منه. فنحن الآن قادرون على النظر إلى ما وراء الروايات التي جمعها الطبري، وقادرون على تسييق تفسيره بطرق كانت مستحيلة من ذي قبل^(٢).

(١) تظل دراسة جيليو للطبري نموذجًا للدراسات الكلاسيكية، يُنظر:

Gilliot's Exégèse, langue et théologie.

(٢) يعطي الدرس الغربي مركزية كبيرة لتفسير الطبري في تشكّل التفسير، ولا يتفق هذا بالضرورة مع الرؤية التي يتصورها الدارسون العرب والمسلمون لتاريخ التفسير ومدوناته المركزية، وقد ساءل بعض الباحثين الغربيين المعاصرين هذه المركزية المعطاة للطبري، وأرجعوها لأسباب لا تتعلق بالدراسة التفصيلية لتاريخ التفسير بقدر ما تعود لأمر تتعلق بشكل الدراسة الاستشراقية الأولى للتفسير ومدوناته، والتي تركّزت في التفاسير السنيّة بالأساس وكذلك اهتمت للمدونات المطبوعة بالفعل وذات الأهمية في القرن التاسع عشر والعشرين، ووفق يوهانا بينك فقد أدى هذا لتشكّل صورة معينة لحقل التفسير ومركزياته ولتصنيفه وتحقيقه ودور التمثذهب فيه، هذه الصورة ظهرت وتكرست =

إنَّ تأويلات أهل السنَّة، المعروف أيضًا بتفسير الماتريدي، قديم قَدَم تفسير الطبري ويطاوله ضخامةً (إن لم يكن أضخم)، وبالتالي فهو شاهد مهم على تطوُّر التفسير السني المبكر. وفي الحقيقة، ربما يعكس تفسير الماتريدي مرحلة تفسيرية أقدم بالفعل، وهي مرحلة لا تبالي بما بات يميِّز الدرس التفسيري السني. وتتقاطع المصادر التي اعتمد عليها الماتريدي في تفسيره مع تلك التي اعتمد عليها الطبري، مما يُظهر بوضوح وجود مجموعة مشتركة من المعارف التفسيرية، إلا أنَّ الماتريدي انفرد أيضًا بمصادره الخاصَّة (وخاصَّة اعتماده على

=

-تبعًا لها- منذ كتاب جولدتسيهر حول التفسير الإسلامي -والمسؤول بشكل كبير عن تكريس مركزية الطبري-، وهذه الصورة -وفقًا لها- تحتاج لتفكيك كبير يحلّل أسباب المركزية المعطاة في السياق المعاصر لبعض التفاسير وتراقب إستراتيجيات تأسيس مركزيات هذا الحقل كإستراتيجيات خطائية معاصرة بالأساس، ولعلّ هذا التنافر بين الدارسين الغربيين والعرب والمسلمين في تصنيف التفسير ليس إلا عرض ضمن تنافر أوسع في تصنيف العلوم والمعارف والحقب التاريخية، وهو ما أشار له توماس باور في كتابه «لماذا لم توجد عصور وسطى إسلامية؟»، واقترح باور ضرورة العودة لبعض الكتب التي تنتمي لداخل التقليد الثقافي المدروس نفسه لفهم طبيعة مراحله التكوينية والناضجة والكتب المركزية فيه، مثلما فعل هو نفسه بالعودة لكتابي حاجي خليفة (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون)، والشوكاني (أدب الطلب ومتنهي الأرب) في تصنيف العلوم، يراجع: التفسير باعتباره خطابًا، يوهانا بينك، المؤسسات، والمصطلحات، والسلطة، ترجمة: مصطفى هندي، موقع تفسير، ص ٢٤-٢٨، ويراجع: لماذا لم توجد عصور وسطى إسلامية؟ الشرق وتراث العصور العتيقة، توماس باور، ترجمة: د. عبد السلام حيدر، منشورات الجمل، ط ١، بيروت - بغداد، ٢٠٢٠، ص ١٥٩، ١٦٠، ١٦١. (قسم الترجمات).

المواد التفسيرية للمعتزلة). وهذه حالة غير مسبوقة في هذا العلم: فنحن لدينا هنا اثنان من أقدم التفاسير، كلاهما من النوع الموسوعي، ويستقل كل تفسير منهما عن الآخر، وكلاهما ينتمي إلى إقليم جغرافي مختلف.

علاوة على ذلك، تتناول هذه المقالة دور الطبري في دراستنا لعلم التفسير. فنحن نعيش في ظل تفسيره الضخم، الذي لا يزال المصدر الرئيس لتبيين وعرض ما كان عليه التفسير المبكر. كما أننا لم نتمكن حتى الآن من تقييمه من خارج حدود الصورة التي يرسمها لنفسه. أي أن الطبري ظل لفترة طويلة هو المفسر الذي يمدنا بالمادة التفسيرية والمفسر الذي نحاول تقييمه. بالإضافة إلى ذلك، تعبر طريقته في التفسير الآن عن التأويل السنّي في الإسلام الكلاسيكي: حيث يُنظر إلى الطبري بوصفه الصوت المعياري المعبر عن التراث التفسيري، مما يترك لدينا انطباعاً بأن أهل الحديث كانوا هم أصحاب الصوت الرئيس في هذا الصرح التأويلي الضخم. ويحجب هذا الفهم المنتشر اليوم للتفسير السنّي المبكر ممارسة تأويلية أرسخ قدماً بين السنّة، وهي ممارسة لم تنخرط في حوار مع الفرق الأخرى (خاصة المعتزلة) فحسب، وإنما كانت على دراية تامة أيضاً بالدرس الفيلولوجي العربي وإملاءاته، وبالحجج العقلانية وقدرتها على الإقناع. ولم تكن التأويلات العقلانية السنّية المتأخرة انحرافاً عن تلك الممارسة، وإنما كانت استمراراً لتيار قديم جداً في الإسلام السنّي. وبدلاً من تقديم الطبري بوصفه صوتاً واحداً من بين عددٍ من الأصوات التفسيرية،

أصبح هو الصوت الممثل للتفسير السنّي في العصر الوسيط، وما ترتب على ذلك من نتيجة طبيعية ترى التفسير السنّي بوصفه تفسيراً متجانساً، ومُعبراً عنه بالكامل، وغير مُتنازع عليه داخلياً. ويبدو الأمر كما لو أنّ السنّة قد تحدثوا بنفس اللغة من الأندلس وحتى نهر السند. ومع ذلك، تم تعريف التفسير السنّي بدقّة من خلال مثل هذه الخلافات، ولم يكن ما قدّمه الطبري أكثر أرثوذكسية مما قدّمه الماتريدي من منظورٍ ما. ولكن من أجل إعادة قراءة الطبري، يجب على المرء أن يقرأه جنباً إلى جنب مع الماتريدي.

تفسير الآية (٥) من سورة الملك:

ولنبداً بمقارنة المنهج التفسيري لكلا المفسرين لدى تفسيرهما للآية (٥) من سورة الملك: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾^(١)، فمن خلال بيان تفاصيل منهجيهما، أظهر كيف ينتمي كل منهما إلى ممارسة تأويلية سنيّة راسخة بالفعل، وكيف يتعايشان معاً في خصومة شديدة لبعضهما بعضاً (وهو الأهم).

في تفسيره لعبارة: ﴿زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ﴾، يذكر الطبري أنّ المصابيح في هذه الآية هي النجوم، ثم يستشهد بتفسير لقتادة يقول فيه^(٢):

«إِنَّ اللَّهَ -جَلَّ ثَنَاهُ- إِنَّمَا خَلَقَ هَذِهِ النُّجُومَ لثَلَاثَ خِصَالٍ: خَلَقَهَا زِينَةً لِلسَّمَاءِ الدُّنْيَا [إِعَادَةُ صِيَاغَةِ الْآيَةِ السَّادِسَةِ مِنْ سُورَةِ الصَّافَاتِ]، وَرُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ [الَّذِينَ يَصْعَدُونَ إِلَى السَّمَاءِ لِاسْتِرَاقِ السَّمْعِ إِلَى الْأَوَامِرِ السَّمَاوِيَةِ طَبَقًا لِهَذِهِ الْآيَةِ]، وَعَلَامَاتٌ يُهْتَدَى بِهَا [فِي اللَّيْلِ أَوْ فِي الْبَحْرِ كَمَا فِي الْآيَةِ (١٦) مِنْ سُورَةِ النَّحْلِ]».

(١) اعتمدُ في ترجمة جميع الآيات هنا على ترجمة محمد عبد الحليم (أكسفورد ٢٠٠٤) مع إدخال بعض التعديلات عليها.

(٢) الطبري، جامع البيان، مجلد ٢٩، ص ٣-٤.

وهذا تفسير مباشر وغير إشكالي إلى حدّ ما، خاصّة وأنه يستند إلى آيات أخرى، ما يهمنا هنا هو الجملة الختامية التي يقول فيها الطبري ^(١):

«فَمَنْ يَتَأَوَّلَ مِنْهَا غَيْرَ ذَلِكَ، فَقَدْ قَالَ بِرَأْيِهِ، وَأَخْطَأَ حَظَّهُ، وَأَضَاعَ نَصِييَهُ، وَتَكَلَّفَ مَا لَا عِلْمَ لَهُ بِهِ» ^(٢).

(١) الطبري، جامع البيان، مجلد ٢٩، ص ٤.

(٢) هنا أمران؛ الأول: أن الجملة التي نسبها الكاتب للطبري هي من تنمة قول قتادة وليست للطبري، وقد روى أثر قتادة بهذه التنمة عبد بن حميد في تفسيره من طريقه بلفظ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِنَّمَا خَلَقَ هَذِهِ النُّجُومَ لثَلَاثَ خِصَالٍ: جَعَلَهَا زِينَةً لِلسَّمَاءِ، وَجَعَلَهَا يُهْتَدَى بِهَا، وَجَعَلَهَا رَجُومًا لِلشَّيَاطِينِ، فَمَنْ تَعَاوَى فِيهَا غَيْرَ ذَلِكَ فَقَدْ قَالَ بِرَأْيِهِ وَأَخْطَأَ حَظَّهُ وَأَضَاعَ نَصِييَهُ وَتَكَلَّفَ مَا لَا عِلْمَ لَهُ بِهِ»، كما في تعليق التعليق، لابن حجر العسقلاني، ط. المكتب الإسلامي (٣ / ٤٨٩)، وكذا رواه أبو الشيخ الأصبهاني في «العظمة»، ط. العاصمة (٤ / ١٢٢٦) بإسناده من غير طريق الطبري، ويراجع أيضًا: موسوعة التفسير المأثور، معهد الشاطبي (٢٢ / ٧٠).

الثاني: أن قتادة يحول بكلامه -فيما يبدو- على من يعتقدون في النجوم أمورًا مضادة للعقيدة الإسلامية، كالكهانة، وهو ما يظهره تنمة الرواية عند عبد بن حميد: «وإنَّ نَاسًا جَهْلَةً بِأَمْرِ اللَّهِ قَدْ أَحْدَثُوا فِي هَذِهِ النُّجُومِ كَهَانَةً: مَنْ غَرَسَ بَنَجْمَ كَذَا وَكَذَا كَانَ كَذَا وَكَذَا، وَمَنْ سَافَرَ بَنَجْمَ كَذَا وَكَذَا كَانَ كَذَا وَكَذَا، وَلَعَمْرِي مَا مِنَ النُّجُومِ نَجْمٌ إِلَّا يُولَدُ بِهِ الطَّوِيلُ وَالْقَصِيرُ وَالْأَحْمَرُ وَالْأَبْيَضُ وَالْحَسَنُ وَالذَّمِيمُ، قَالَ: وَمَا عِلْمُ هَذِهِ النُّجُومِ وَهَذِهِ الدَّابَّةُ وَهَذَا الطَّائِرُ بِشَيْءٍ مِنْ هَذَا الْغَيْبِ، وَقَضَى اللَّهُ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يَبْعَثُونَ»، وهذا المعنى جرى عليه من تعرّض لهذا الأثر عن قتادة في كتب التفسير وغيرها. (قسم الترجمات).

وهذه في الواقع إدانة صارخة لأيّ تفسير لا يذكره الطبري أو يحيل عليه. وبالنظر إلى ما تبدو عليه هذه الآية من براءة، لا يبدو أنّ ثمة كثيرًا من الأمور العالقة على المحكّ إذا فُسِّرت تفسيرًا مختلفًا؛ ولذلك يتلَهَّف المرء لمعرفة ما الذي دفع الطبري إلى أن يقول مقولته العنيفة تلك. وعند التفتيش في التفسير المتاحة، نجد ضالتنا في تفسير الماتريدي، فهو المفسّر الوحيد الذي يمدنا بالأسباب التي تفسّر انزعاج الطبري.

فما الذي يقوله الماتريدي في تفسير الآية (٥) من سورة الملك؟ أودّ أولاً أن أشير إلى بعض الملاحظات العامة حول تفسيري الطبري والماتريدي بالترتيب. والملاحظة الأولى التي أريد أن أسلط الضوء عليها، حيث ساقارن بين تفسيريهما لسورة الملك (من بين تفسيرات أخرى)، هي أنّ تفسير الماتريدي يخلو من الأسانيد، أي سلاسل أسماء العلماء التي يتوسّع معاصره الطبري في إيرادها قبل كلّ رواية أو قول تفسيري. وبالنظر إلى المساحة الكبيرة التي تشغلها هذه الأسانيد في تفسير الطبري، يمكننا أن نفترض باطمئنان أنّ الحجم النسبي لكلا التفسيرين متقارب، وفي الواقع يبدو أن هناك بعض الحالات التي يكون فيها تفسير الماتريدي أكبر من نظيره. ويصحّ ذلك في حالة سورة الملك، حيث يقع تفسير الطبري لهذه السورة في ثلاث عشرة صفحة في طبعة البابي الحلبي، وإذا نحّينا الأسانيد جانبًا، ينتهي بنا الحال إلى ثلاث صفحات أو أربع على الأكثر. وعلى النقيض من ذلك، سوّد الماتريدي في

تفسير هذه السورة ٤٣ صفحة بلا أسانيد (أو ٣٣ صفحة في طبعة بيروت). ويشمل تفسيره جميع المواد التفسيرية التي أوردها الطبري تقريباً، إلا أنه يزيد عليها كثيراً. ولا يمكن تصوّر نتائج هذه المقابلة بينهما وفقاً لوجهة النظر التقليدية التي تنظر إلى الطبري بوصفه شيخ التفاسير الموسوعية في هذا التراث التفسيري. وتوضح المقارنة بين مادتي التفسيرين أنّ الماتريدي كان بإمكانه الوصول إلى نفس النصوص التفسيرية المتاحة للطبري، وأنه في كثير من الحالات يبدو أنّ كليهما على علم بالروايات التي لم يستشهد بها الآخر. لقد كانت هناك مادة تفسيرية مشتركة يبدو أنّ المتخصصين في التفسير قد أتاحوها لهما، وهي أوسع بكثير مما احتفظ به لنا أيّ مفسّر آخر. ومن الواضح أن المادة التفسيرية في القرن الثالث الهجري كانت مادة ضخمة، ولا تقتصر على نطاق المصادر السنيّة. وإذا افترضنا أنّ هناك قدرًا كبيرًا من المواد التفسيرية ينتمي إلى المعتزلة، فيمكننا البدء في تقدير ضآلة عدد النصوص التي كُتب لها البقاء من هذا القرن.

أمّا الملاحظة الأخرى التي أودّ تسليط الضوء عليها هنا فهي أنّ صوت الماتريدي وآراءه يقعان في قلب تفسيره. وكما ذكرنا آنفاً، لا يشتمل تفسيره على أسانيد، إلا أنه يحيل على علماء آخرين، وعادةً ما يتم تقديم آرائه وتفسيراته على أنها تفسيرات موثوقة وبالتالي بديهية، وتقع في قلب طريقة بناء تفسيره. ويبدو أنّ الماتريدي يرى أن مهمّته لا تقتصر على جمع مختلف الروايات

الموروثة وتقييمها فحسب، أي لا يقتصر دوره على دور القاضي والوسيط بدلاً من المعلق والمفسر. وينقل الماتريدي عن مختلف العلماء الذين نتوقعهم (وعن عددٍ من المصادر الأخرى)، كما يورد عددًا من التفسيرات عن علماء لا يسميهم. فنراه يتحدث عن جماعة من المفسرين (أهل التأويل) ويحيل عليهم، ممن لا تقتصر جهودهم على الأجيال السابقة فحسب، وإنما هم بالأحرى مجتمع علمي يستطيع النقل عن آرائهم في معنى القرآن والمجادلة في تلك الآراء. والأمر الأكثر إثارة للاهتمام هو أن الماتريدي يتجاوز أسماء علماء السنة المعروفين في تفسير الطبري، فنجدته ينقل عن التراث المعتزلي القريب، سواءً من أجل موافقته أو بغرض دحضه.

وبالعودة إلى تفسيره، يشرع الماتريدي في بيان السماء المقصودة في آية سورة الملك بإيجاز، ويفسر المصباح بالنجوم، ثم يواصل تفسيره لهذه الآية قائلاً^(١):

«فذكر عباده عظيم ما أودع من النعيم في النجوم عليهم. فجعل فيها ثلاثة أوجه من النعيم؛ أحدها أنه جعلها زينة للناظرين، كما قال تعالى: ﴿وَرَزَقْنَاهَا لِلنَّظِيرِينَ﴾. ثم هذه الزينة إنما تظهر عندما يخفى على الناظرين زينة الأرض وذلك في ظلم الليل، فأبدل الله لهم زينة في السماء مكان الزينة التي أنشأها في

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٥، ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

الأرض وفضل هذه الزينة على سائرها؛ لأن سائرها لا يظهر إلا بالدنو إليها والقرب منها، ثم جعل هذه الزينة بحيث تظهر وتُرى من البعد، فثبت أنّ لها فضلاً وشرفاً على زينة الأرض. والنعمة الثانية ما ذكر في قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ﴾، فجعلها هدى عن ظلمات أحوال تقع فيسلم بها المرء عن الوقوع في المهالك. والنعمة الثالثة ما ذكر من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ﴾، وفي جعلها رجوماً للشياطين رفع الاشتباه عن الخلق وإخراجهم من ظلمات الأفعال إلى النور.

ثم يحكي الماتريدي كيف كانت الشياطين تحاول دائماً استراق السمع إلى الأخبار التي يتحدث بها أهل السماء فيما بينهم مما يُراد بأهل الأرض لإضلال الخلق، وكيف تحرقهم الشُّهُبُ فيسلم الناس من الضلال.

وعلى الرغم من التقاطع شبه الكامل بين تفسير الماتريدي السابق وتفسير قتادة، إلا أنه لا يوجد ذِكر هنا للتفسير المنسوب إلى قتادة الذي نقله عنه الطبري. علاوة على ذلك، تشير اللغة المحددة المستخدمة هنا إلى أنّ أَوْجُهَ النعيم الثلاثة للنجوم مستنبطة استنباطاً مستقلاً من آيات قرآنية منفصلة في الروايتين التفسيريتين^(١). وبالنظر إلى حقيقة أن الماتريدي كان على علم برواية قتادة، يمكننا أن نفترض أنه لم يشعر بحاجة إلى تعزيز تفسيره بالإحالة على

(١) الاحتمال قائم دائماً بنسبة هذا التفسير إلى قتادة بأثر رجعي.

مصدر مرجعي. ففي رأيه، إمّا أن تفسيره المنطقي كافٍ، أو أنه كان يلخص التفسيرات الموجودة لهذه الآية (وهو الأرجح). والتفسير السنّي، كما يبدو من تفسير الماتريدي، تفسير خطابي واستنباطي ولا يكثرث بإيراد أسماء العلماء كدليل على المرجعية التفسيرية؛ إذ يحتل المفسّر موقع الصدارة، كما في تفسير مقاتل بن سليمان، أو أيّ تفسير مبكّر كُتب له البقاء. ولم يكن الإسناد ضروريًا أو أنه لم يكن مصدرًا للمرجعية. وفي المواضع النادرة التي يشكّك فيها الماتريدي في صحة رواية ما، يستخدم فكرة إجماع الأمة لدحضها (يُنظر أدناه لمطالعة مثال على ذلك).

ومع ذلك، ثمة تفسير آخر لهذه الآية يذكره الماتريدي، يقول:

«ثم يكون في جعل النجوم زينة للسماء الدنيا أن أهل السماء [امْتَحِنُوا] وابتُلُوا أيّهم أحسن عملاً كما ابتلي به أهل الأرض. ألا ترى إلى ما ذكر في أهل الأرض من قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾، فأخبر أن الزينة للامتحان»^(١).

والحُجّة التي يسوقها الماتريدي هنا كالاتي: بما أن الله يمتحن خلقه بالزينة التي يضعها لهم في الأرض بحسب الآية السابعة من سورة الكهف، وبالنظر إلى

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٥، ص ٢٩٤.

أن النجوم يُقال عنها في آية سورة الملك إنها (زينة)، فمن المنطقي إذن أن يُمتَحَن بها أهل السماء (أي الملائكة) تمامًا كما يُمتَحَن أهل الأرض بما وُضِعَ لهم فيها من زينة.

لقد بات الهدف من مقولة الطبري الناقدة جليًا الآن، وهو تمديد الماتريدي لمفهوم الزينة ليشمل أهل السماء (الملائكة)، ورؤيته في النجوم اختبارًا للملائكة. وبالنسبة إلى النموذج (الباراديم) التأويلي الذي يكون فيه المفسر هو مصدر السلطة، وحيث يكون الاستدلال الاستقرائي وإقامة الروابط التناسية بين آيات القرآن مصدرًا للتفسيرات المحتملة، لا يُبعد الاستنتاج التفسيري للماتريدي النجعة. ففي تفسيره للآية (٣٠) من سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾، لا يساور الماتريدي أدنى شك بالفعل في احتمالية جواز الخطأ على الملائكة، وأنه يمكن امتحانهم^(١): «واستجازوا إمكان العصيان عند المحنة. ودليل المحنة ما بيّنا من الفعل بالأمن والخوف المذكور، وما مُدِّحوا بعبادتهم لله تعالى، وما أُوعِدوا لو ادَّعوا الألوهية».

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١، ص ٧٣. وأنا كُليّ امتنان لماريانا كلار لاقتراحها أن أنظر في تفسير كل من الماتريدي والطبري للآية ٣٠ من سورة البقرة.

وفي تفسيره للآيتين (٣٣ - ٣٤) من سورة البقرة، يكرّر الماتريدي هذا الفهم لطبيعة الملائكة مرّة أخرى، مشيراً إلى أن الملائكة يُمتَحَنون بجميع أنواع المِحَن، ويجوز منهم ارتكاب المعصية أو مخالفة الله^(١). والقضية المطروحة هنا هي: ما إذا كان إبليس ملاكاً أم لا. وهل يمكن لمَلَك، وهو رئيس ملائكة السماء الدنيا، أن يعصي الله، وما الذي يعنيه ذلك بالنسبة إلى طبيعة الملائكة؟ ويختلف ما أورده الماتريدي هنا اختلافاً ملحوظاً عما يقوله الطبري عن طبيعة الملائكة في تفسيره لتلك الآيات، حيث يجد الطبري نفسه في مواجهة عدد من العلماء الذين لا تكاد تتناقض أقوالهم أبداً، كابن عباس وآخرين، ممّن يرون بوضوح في تفسيرهم لهذه الآيات أنّ الملائكة مخلوقات قادرة على العصيان والخطأ^(٢).

ويشير الارتباط العميق بين هذين المفسّرين، والذي يتجلّى في التفاف كلّ منهما على المادة التفسيرية للآخر، إلى أن تفسير الماتريدي يعكس مرحلة تفسيرية مبكّرة تماماً كتفسير الطبري، وأنه كان يعتمد على مجموعة من الروايات التفسيرية التي كانت معروفة ومتداولة بين المفسّرين المحترفين.

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١، ص ٨٤.

(٢) انظر خاصة كلام الطبري ضد ابن عباس، والربيع بن أنس، وابن زيد (الطبري، جامع البيان، ج ١، ص ٢٠٩، تفسير الآية ٣٠ من سورة البقرة)، وكذلك ملاحظاته ضد فكرة قدرة الملائكة على ارتكاب المعصية (الطبري، جامع البيان، ج ١، ص ٢٢٧، تفسير الآية ٣٤ من سورة البقرة).

وأنَّ كلاً منهما كان يبني تفسيره على فهمه الخاص لطبيعة الملائكة، وأنهما كانا مستعدَّين لاستخلاص مزيد من التفسيرات من منظور كلامي عقائدي. وتوضح هذه المقارنة أيضًا مدى هشاشة الحد الفاصل بين التفسير بالرأي (وهي التهمة التي ألقى بها الطبري على آخرين) والتفسير بالعلم (وهكذا اتَّهم الطبري مَنْ يفسِّرون الآية الخامسة من سورة الملك تفسيرًا مختلفًا بأنهم: «يقولون بآرائهم»). وفي حالة تفسير الآيتين (٣٠) و(٣٤) من سورة البقرة، أُجبر الطبري على رفض تفسير ابن عباس رفضًا قاطعًا، وهو ما يدلُّ على أنَّ الأقوال التفسيرية الموروثة كانت محكومة في نهاية المطاف بقواعد تأويلية غير معلنة، وهي القواعد التي ارتكزت في معظم الأوقات على اعتبارات عقائدية^(١). فمن الواضح أن العبارة المنسوبة إلى قتادة، كتفسير للآية الخامسة من سورة الملك، انطوت على ممارسة استدلالية تستند إلى آيات قرآنية أخرى، تمامًا كما يحتفظ التفسير الرابع الذي قدّمه الماتريدي للآية بعلاقة استنتاجية مع آية أخرى. إذن

(١) ساق الطبري روايتين عن ابن عباس بينهما تناقض واختلاف، وسبب ردّه لما ردّه كان لأمر علمية فصل فيها وبينها كالتناقض في القصة الواحدة نفسها التي يرويها ابن عباس وغير ذلك، لا أنه ردّ قول ابن عباس للاعتبار المذكور، ورفض بعض الأقوال والمعاني لاعتبارات عقديّة هو أمر حاصل بالفعل في كتب التفسير، ولكن ذلك حين يتصل القول بجانب عقدي، وهو أمر قليل؛ إذ الفضاء الأوسع للتفسير لا يتصل بذلك كما هو بيّن؛ لذا تضخيم الجانب العقدي للمفسّر وتصوّر وجود طغيان لهذا الجانب في تعامله مع المادة التفسيرية هو نظر يحتاج لتتبع داخل تفسير معيّن لإثبات وجود ما يمكن اعتباره بالفعل «قواعد تأويلية غير معلنة». (قسم الترجمات).

وصف هذا التفسير بأنه: «قولٌ بالرأي» ما هو إلا وصف أيديولوجي يهدف إلى سلب هذا التفسير أية منزلة مرجعية.

تكشف هذه القراءة الدقيقة للماتريدي والطبري معاً عن موقع كلٍّ منهما، حيث تجبرنا على إعادة تقييم كيفية فهمنا لمكانة الطبري في تراث علم التفسير، وخاصة علاقته بالمادة التفسيرية التي كان ينتقي من بينها. وتتيح لنا قراءتهما معاً النفاذ إلى ما وراء المادة التفسيرية، إذا جاز التعبير، للتحرّر من قبضة كِلَا المفسرين التي أحكماها علينا، وتمنحنا القدرة على رؤية ما وراء خياراتهما التفسيرية. ولا يقتصر الأمر على وجود مصدر تفسيري آخر متمثل في الماتريدي، وإنما يطرح تفسيره تاريخاً آخر لعلم التفسير؛ إذ يبدو علم التفسير مختلفاً من زاوية تأويلات القرآن، حيث نحى منحى مختلفاً، وهو منحى تفسيري يتظاهر الطبري بعدم وجوده. كما أنه يعكس اشتباكاً مع القرآن متماشياً مع الخط التفسيري لمقاتل بن سليمان، حيث تُعتبر سلطة المفسّر أمراً مفروغاً منه.

أمّا الأمر الأكثر إثارة للاهتمام في المقارنة السابقة فهو تغافل الطبري عن ذكر التفسير الذي أزعجه^(١). والحال كذلك، لا يُمكننا تفسيره للآية من إعادة

(١) افترض حضور هذا التفسير لدى الطبري وتغافله عنه مما يحتاج إلى إثبات، خاصة مع التسليم بأنّ عمل الماتريدي في تفسير هذه الآية عمل استنباطي كما ذكر الكاتب، لا قول مأثور متداول ضمن تفاسير السلف. (قسم الترجمات).

بناء الجدل التاريخي الكامل حول الآية. فمن جانبه، لا يدين منظور الطبري الممارسة الاستدلالية القابعة وراء تفسير قتادة، كما لا يدين حقيقة وجود تفسيرات أخرى تنتهج هذا الخطّ التحليلي ذاته. إذن، لا بدّ من قراءة تفسير الطبري إلى جانب تفسير الماتريدي، عندئذٍ فقط ستمكّن من إدراك الأهمية الكاملة لما أنجزه الطبري في تفسيره. وعند قراءة الطبري من هذه الزاوية، يتبين لنا أنه مفسّر أيديولوجي وراديكالي^(١) بدرجة أكبر مما أدركنا حتى الآن. فلم يكن يجمع الذاكرة الجمعية السّنيّة بقدر ما كان يعيد تشكيلها. لذلك، ينبغي النظر إلى تفسيره كممثل لأحد توجّهات الجهود التفسيرية، بدلاً من النظر إليه كمثال للتفسير السّني العامّ في تلك الفترة.

(١) يقصد صالح بالراديكالية في التفسير اعتبار أنّ عمل المفسّر يقتصر على نقل تفسير القرون الثلاثة الأولى والاختيار بينها، وقد بلور صالح هذا المصطلح بالأساس في وصفه للممارسة الهرمنيوطيقية عند ابن تيمية، والتي يعتبر أنها عبارة عن لحظة ثورية ومحورية في تاريخ التفسير، حيث لم يكن التفسير قبل ابن تيمية على هذه الشاكلة وفق صالح، بل كانت المرويات الحديثية وكذلك مرويات السلف تشكّل جزءاً من هرمنيوطيقا موسّعة تتضمن المبادئ الفيلولوجية والحجج العقلانية كذلك، إلا أنّ ابن تيمية قصر العمل التفسيري على نقل الحدث والمرويات وبذلك حوّل عمل المفسّر لعمل شبيه بعمل المحدث وقيد عمله في استكشاف معاني النصّ. للتوسع انظر: ابن تيمية وظهور الهرمنيوطيقا الراديكالية، دراسة تحليلية لمقدمة التفسير، وليد صالح، ترجمة: محمد بو عبد الله، منشور ضمن كتاب (ابن تيمية وعصره)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، بيروت، ٢٠١٨، من ص ١٤٧ إلى ص ١٨٧. (قسم الترجمات).

وعند هذه النقطة، لا يوجد شيء أهم من السؤال عن علاقة الطبري بالمفسر المتقدم المهم مقاتل بن سليمان، صاحب أول تفسير كامل للقرآن^(١). فبالنظر إلى اهتمام الطبري الكبير بتسمية من ينقل عنهم من العلماء المتقدمين، لاحظ عدد من الباحثين أنّ اسم مقاتل لا يظهر بينهم. فكيف نفهم غياب اسم مقاتل عن تفسير الطبري؟ وهل صحيح أن الطبري لم يعتمد عليه في تفسيره؟

(١) فيما يتعلق بمقاتل بن سليمان، يُنظر خاصة: Sinai, Fortschreibung und Auslegung and 'The Qur'anic Commentary of Muqātil b. Sulaymān, 'A Comparison of the References to Muqātil b. Sulaymān', وانظر أيضًا: Koç, 'References to Muqātil b. Sulaymān'. ورقة سيناى حول تفسير مقاتل، مترجمة للعربية، بعنوان: «تفسير مقاتل بن سليمان، وتطور التفسير المبكر»، ترجمة: مصطفى هندي، يمكن مطالعتها ضمن الترجمات المنوعة على قسم الاستشراق بموقع تفسير. (قسم الترجمات).

من الماتريدي إلى مقاتل بن سليمان:

في خمسينيات القرن الماضي، لاحظ هاريس بيركلاند Harris Birkeland^(١) -وهو محقّق- أنّ الطبري لا يعرض لنا سجلاً كاملاً للمواد التفسيرية المبكّرة. ومع ذلك، يفسّر بيركلاند هذا الوضع بأنه دليل على مركزية الطبري ومكانته في تاريخ التراث التفسيري الإسلامي، وليس دليلاً على تمذهبه. ويعتقد بيركلاند أنّ المادة التفسيرية الموجودة في تفسير الطبري ما هي إلا انعكاس للإجماع السنّي، على الرغم من إدراكه أن^(٢):

«[الطبري] لم يدوّن جميع الروايات الموجودة. لقد أغفل تمامًا كلّ تفسير رفضه الإجماع بحلول عام ٣٠٠هـ، وصحيح أنه أتى على ذكر عددٍ من التفسيرات التي لم يكن مُجمَعاً عليها بشكلٍ عام، إلا أنه لم يقدّم تفسيراً واحداً كان قد رُفِض رفضاً قاطعاً».

توضح هذه العبارة الصريحة كيف تنظر الدراسات الحديثة إلى الطبري بوصفه مثلاً للتيار التفسيري السنّي العام. لقد جادل بيركلاند بأنّ ما نطالعه في تفسير الطبري يمثل الإجماع السنّي العام على ما يعنيه القرآن في نظر مفسّر من

(١) هاريس بيركلاند (١٩٠٤ - ١٩٦١)، مستشرق نرويجي، كان أستاذ اللغات السامية في جامعة أوصلو في ١٩٤٨، له عدد من المؤلفات حول القرآن والتفسير، ترجم منها للعربية، معارضة المسلمين الأوائل للتفسير، ترجمة: قنبي عبد القادر، شركة دار الوراق للنشر، ط١، بيروت، ٢٠١٩. (قسم الترجمات).

(2) Birkeland, The Lord Guideth, pp. 9-10.

القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وهكذا يعتمد بيركلاند على ما أورده الطبري كدليل لنا على إجماع أهل السنّة المعاصرين له، وبعد أن يتخذ هذه الفرضية كأمر مُسَلَّم به، يحكم بيركلاند على جميع الروايات التي تغاضى عنها الطبري بأنها روايات هامشية أو غير مقبولة بشكل عام. وهكذا، يُنصّب الطبري حَكَمًا على التراث التفسيري. ويعمد بيركلاند إلى اكتشاف المادة التفسيرية «المفقودة» في تفسير الطبري من خلال مقارنته بمفسّر لاحق، وهو الرازي، وأيضًا من خلال ملاحظة سكوت الطبري عن القضايا التي «يجب» على التراث أن يشتبك معها^(١).

ولذلك، انتهى بيركلاند إلى ضرورة الاعتماد على مفسرين آخرين لإعادة بناء المادة التفسيرية المفقودة، وهؤلاء المفسرون هم الزمخشري والبيضاوي جنبًا إلى جنب مع الرازي والطبري. ويمثل هؤلاء المفسرون الأربعة معًا -في رأي بيركلاند- مجموع ما قاله التيار السنّي «العالم» عن القرآن، والذي يُحكم عليه دائمًا بما حفظه لنا تفسير الطبري أو بما لم يحفظه^(٢). ولكن بيركلاند يغض الطرف عن عددٍ من النقاط ذات الصلة، فكيف حافظ التراث التفسيري اللاحق على المادة التفسيرية التي لم يوردها الطبري في تفسيره، بل كيف حافظ

(1) Birkeland, The Lord Guideth, p. 10.

(٢) «في الواقع، انتهت كلّ مناقشة جادة بعدما صنف البيضاوي تفسيره»، انظر:

Birkeland, The Lord Guideth, p. 11 .

على الروايات التي قد تشكّل أساس التفسيرات العامة، حيث حُفِظَت هذه المواد التفسيرية قبل ظهورها في مثل هذه التفاسير السنيّة المتأخّرة؟ وثمة مشكلة منهجية أخرى أيضًا تتعلق بكيفية الحكم على مثل هذه المواد التفسيرية بأنها خارج الإجماع السنيّ إذا كانت قد حُفِظَت في التفاسير السنيّة الآن^(١).

ظلّت الفرضية القائلة بأن الطبري هو معيار التفسير السنيّ، والفهم المصاحب لها بأن مادته التفسيرية تقدّم لنا أقدم المواد التفسيرية، مشكلة حقيقية ماثلة في حقل دراسات التفسير.

وبالنظر إلى التشوّه الناتج عن إعادة تشكيلنا للبيانات التاريخية لتلائم هذه المنزلة لتفسير الطبري، بات لدينا تأريخ لعلم التفسير متمحور حول الطبري وغير قادر على النأي بنفسه عن مصدره الرئيس ومثاله النموذجي.

لقد رأى نولدكه Nöldeke^(٢) في تفسير الطبري مستودعًا لعلم التفسير حتى قبل أن يُتاح تفسيره للدراسات الحديثة، معربًا عن رغبتنا في الحصول على

(١) لقد جادلتُ في موضع آخر بأن المدرسة النيسابورية في التفسير هي القناة التي احتفظت بهذه المواد.

(٢) تيودور نولدكه Theodor Nöldeke، (١٨٣٦ - ١٩٣٠)، شيخ المستشرقين الألمان كما يصفه عبد الرحمن بدوي، درس عددًا من اللغات السامية: العربية، والعبرية، والسريانية، وآرامية الكتاب المقدس، ثم درس -وهو طالب في الجامعة- الفارسية والتركية، وفي العشرين من عمره حصل على الدكتوراه عن دراسته حول «تاريخ القرآن»، وهي الدراسة التي قضى عمره في تطويرها، وقد صدر الجزء الأول من «تاريخ القرآن» في ١٩٠٩، وعمل عليه مع نولدكه تلميذه شفالي، ثم صدر الجزء الثاني عن تحرير تلميذه فيشر عام ١٩٢٠، وصدر الجزء الثالث عام ١٩٣٧ عبر تحرير تلميذه برجستراسر ثم برتزل. كذلك

نسخة من هذا التفسير (فقد كان يُعتقد حينها أنه فقد). وبعد نشر تفسير الطبري المشهور في القاهرة، منحه جولدتسيهر Goldziher^(١) مكانة مقدّسة في دراسته للتفسير. وأخيرًا، كما أسلفنا، كرّس بيركلاند هذه المنزلة لتفسير الطبري^(١).

=

درس نولدكه «المشنا» وتفسير الكتاب المقدس أثناء عمله معيدًا في جامعة جيتنجن، له إلى جانب كتابه الشهير «تاريخ القرآن» كتب حول اللغات السامية، منها: «في نحو العربية الفصحى»، و«أبحاث عن علم اللغات السامية»، عمل أستاذًا في جامعة كيل ثم جامعة اشتراشبورج، كتابه «تاريخ القرآن» مترجم للعربية، حيث ترجمه: جورج تامر، وصدر عن منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٤. (قسم الترجمات).

(١) جولدتسيهر Ignác Goldziher، (١٨٥٠ - ١٩٢١)، مستشرق مجري يهودي، تلقى تعليمه في جامعة بودابست ثم برلين ثم ليستك، وفي عام ١٨٧٠ حصل جولدتسيهر على الدكتوراه الأولى، وكانت عن تنخوم أورشلي أحد شراح التوراة في العصور الوسطى، وعُيّن أستاذًا مساعدًا في عام ١٨٧٢، وبعد رحلة دراسية برعاية وزارة المعارف المجرية في فيينا ثم ليدن ثم في القاهرة (حيث حضر بعض الدروس في الأزهر) وسوريا وفلسطين، وفي عام ١٨٩٤ عُيّن أستاذًا للغات السامية بجامعة بودابست.

له عددٌ كبيرٌ من الآثار، أشهرها "Vorlesungen über den Islam"، (العقيدة والشرعية في الإسلام، تاريخ التطور العقدي والتشريع في الدين الإسلامي)، وSchools of Koranic Commentators، (مذاهب التفسير الإسلامي)، والكتابان مترجمان للعربية؛ فالأول ترجمه وعلّق عليه: محمد يوسف موسى، وعليّ حسن عبد القادر، وعبد العزيز عبد الحق، وقد طُبِعَ أكثر من طبعة، آخرها طبعة صادرة عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، بتقديم: محمد عوني عبد الرؤوف، والثاني كذلك مترجم، ترجمه: عبد الحليم النجار، وصدر في طبعة جديدة عن الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، بتقديم محمد عوني عبد الرؤوف، وله كتاب مهم عن الفقه بعنوان: (The Zāhirīs: Their Doctrine and Their History: a Contribution to the History of Islamic Theology) (الظاهرية: مذهبهم وتاريخهم) وهو أول بحوثه المهمة حول الإسلام حيث صدر في ١٨٨٤، وقد ترجم للعربية بهذا العنوان، ترجمه: محمد أنيس مورو، نماء للبحوث والدراسات، ط١، القاهرة، بيروت، ٢٠٢١، كذلك فقد ترجمت يومياته، ترجمها: محمد

=

ومن الأمثلة الحديثة على هذا النمط من التاريخ الفكري دراسة محمد كوج، التي يناقش فيها الإرث التفسيري لمقاتل بن سليمان^(٢). ويدرك كوج Koç^(٣) أنّ كلاً من الماتريدي، والسمرقندي، والثعلبي، والزمخشري، والرازي، وعددًا من المفسرين اللاحقين، قد نقلوا جميعًا عن مقاتل باستثناء الطبري.

لقد رأى كوج أن تغافل الطبري عن ذكر اسم مقاتل يعني أنه لم يعتمد عليه، ولكن الأهم من ذلك أنه رأى أن مقاتلاً كان بحاجة إلى إعادة تأهيل تسمح له بالعودة إلى التراث التفسيري. ويخفق كوج في إدراك دلالة حقيقة نقل الماتريدي عن مقاتل، وبالتالي لم يكن مقاتل بحاجة إلى إعادة تأهيل، ولم يُنسأبداً منذ البداية.

=

عوني عبد الرؤوف، وعبد الحميد مرزوق، وصدرت عن المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٦، ونظن أن في هذه اليوميات فائدة كبيرة لفهم الكثير من أبعاد فكر جولدتسيهر ورويته للإسلام ودافع دراسته له ولمساحات الاشتغال التي اختارها في العمل عليه. (قسم الترجمات).

(١) انظر الإحالات على كل من نولدكه وجولدتسيهر في دراسة بيركلاند:

Birkeland, The Lord Guideth, p. 9, n. 2.

(2) Koç, 'A Comparison of the References to Muqātil b. Sulaymān.'

(3) محمد عاكف كوج Mehmet Akif Koç، أستاذ التفسير بجامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية. (قسم الترجمات).

فلماذا حاول كوج إثبات أن الثعلبي هو المفسر الذي أضفى الشرعية على مقاتل في التراث التفسيري السني؟ والفرضية غير المعلنة هنا هي ما يأتي: بما أن الطبري لم يعتمد على مقاتل، فإن ذلك يعني حتمًا أن تفسير مقاتل ظل مهملاً لمدة ٢٥٠ عامًا لاحقة على كتابته. ونتيجة لذلك، أصبح حضور مقاتل في التفاسير السنية مشكلة تتطلب تفسيرًا. فمن الواضح أن الطبري لم يُدرج مقاتلاً ضمن الإجماع التفسيري، وهو ما يبدو إشارة إلى رفض التيار السني (العام)، كما جسده الطبري، لتفسير مقاتل. ومع ذلك، أصبح مقاتل لاحقاً، بطريقة أو بأخرى، مركزياً في التراث التفسيري السني العام. ولكننا يمكننا الدفاع عن الفكرة القائلة بأن مقاتلاً يمثل مشكلة في التراث التفسيري فقط إذا افترضنا أن الطبري هو الذي يمثل هذا التراث! وفي الواقع، يمكن الاعتماد على نفس الأدلة للدفاع عن موقف معاكس تمامًا: كان مقاتل بن سليمان محورياً في التراث التفسيري السني العام، ووحده الطبري حاول إغفاله، أو بعبارة أدق، أغفل ذكر اسمه. وفي هذه الحالة، يكون موقف الطبري موقفاً شاذاً، ويكون الماتريدي هو الذي يمثل التيار السني (العام) هنا^(١).

(١) لم يكن موقف الطبري من تفسير مقاتل موقفاً خاصاً به كما يفترض بعض الدارسين الغربيين، بل لم يكن لهذا التفسير حضور في تفسير سفيان الثوري (ت ١٦١هـ)، ولا عند عبد الرزاق (ت ٢١١) بالرغم من نقلهما عن الكلبي، وقال إبراهيم الحربي (ت ٢٨٥): «لم أدخل في تفسيري منه شيئاً» [تهذيب الكمال ٢٨ / ٤٣٨]، وكذلك لا حضور له في المطبوع من تفسير عبد بن حميد (ت ٢٤٩)، وابن أبي

من مقاتل بن سليمان إلى الطبري:

بالنظر إلى المكانة المركزية الواضحة لمقاتل بن سليمان في التراث التفسيري، كما بين كوج، يجب علينا أن نعيد النظر بعناية في تفسير الطبري (جامع البيان) لتحديد ما إذا كان قد تجنّب بالفعل الاعتماد على مقاتل، أم أنه لم يكن مهتمًا ببساطة بالإحالة عليه بالاسم^(١). فقد أشار الباحث المصري أحمد الأنصاري بالفعل إلى أنه بالرغم من أن الطبري لا يذكر اسم الفراء، إلا

=

حاتم (ت ٣٢٧) -والذي اعتنى بتفسير معاصره مقاتل بن حيان-، وابن المنذر (ت ٣١٨). [يُنظر: تفسير أتباع التابعين، د. خالد بن يوسف الواصل، ص ٦٧ - ٦٨]، وسبب عدم هذا الحضور مما يحتاج لبحث، ولكن المقصود عدم انفراد الطبري بذلك، وعليه فلا يخلو من نظر ما يذكر المؤلف من هذا الموقف المعاكس الذي يشير إليه بناء على نقل الماتريدي عن مقاتل. (قسم الترجمات).

(١) تُتخذ فكرة عدم اعتماد الطبري على مقاتل بن سليمان الآن كحقيقة بديهية في الدراسات الحديثة. انظر على سبيل المثال ملاحظات نيكولاي سينا في (تفسير مقاتل بن سليمان): «صحيح أن لائحة الاتهام هذه تتعلق بمكانة مقاتل كراويّة للحديث وبمنظوره الكلامي فحسب، إلا أن الغياب الواضح لمقاتل عن قائمة المفسّرين المبكرين الذين ينقل عنهم محمد بن جرير الطبري (ت. ٣١٠ / ٩٢٣) يشير إلى تبدّد شهرة مقاتل كمفسّر إلى حدّ كبير بحلول القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي» (ص ١١٦ - ١١٧)، «وبالتالي، قد يكون إخفاق مقاتل في الانخراط صراحةً في صنيع التفسير السابقة عليه = مسؤولاً مسؤولية جزئية عن حقيقة إغفال مفسر لاحق كالطبري لمقاتل إغفالاً صريحاً» (ص ١٣٢)، [في الترجمة العربية المنشورة بعنوان: (تفسير مقاتل بن سليمان وتطور التفسير المبكر)، على موقع تفسير، ص ١٣، ٤٧. (قسم الترجمات)].

أنه كان ينقل عنه بوضوح، ويردّ عليه، وينتقده^(١). وسوف أبين أنه بالرغم من أن الطبري لا يذكر اسم مقاتل بن سليمان في تفسيره، إلا أن ذلك لا يعني أن الطبري لم ينقل عنه، ولم يردّ عليه، أو لم يحاول تقويض تفسيراته كما رأينا في حالة الماتريدي من قبل. وتتجلى هذه العلاقة بين كلاً المفسّرين تجلياً واضحاً عندما يذكر الطبري تفسيرات موسّعة لآية معيّنة قبل أن يشرع في الإحالة على العلماء المتقدّمين، ويبدو ذلك أوضح ما يكون عندما ينقل تفسيرات من غير أن يعزوها إلى أيّ أحد، وفي الحالات التي لا يذكر فيها العلماء الذين ينقل عنهم بالإسناد عادةً تفسيرات لآية معيّنة. (وأفترض في هذه الحالات أن الطبري يقول بفهمه الخاص بناءً على المقولات التفسيرية السابقة، والتي يكون مقاتل بن سليمان محوراً فيها). وسوف أضرب عدداً من الأمثلة هنا، والتي تشير إلى ما أعتقد أنه ظاهرة منتشرة في تفسير الطبري.

لقد مرّت ممارسة الطبري المتكرّرة التي يقدّم بموجبها تفسيرات مطولة لا يحيل فيها على علماء متقدّمين على الدارسين لتفسيره مرور الكرام، ومع ذلك فهي جزء أساسي من اشتغاله التفسيري. لقد انصرف جُلّ اهتمامنا إلى ممارسة الطبري التفسيرية التي يعتمد فيها على الإسناد. ومع ذلك، ثمة مواد تفسيرية موسّعة يقدمها الطبري دونما إسناد، وهي ما أسميها بـ«التفسيرات اليتيمة». وما

(1) Quoted in Shah, 'Al-Ṭabarī and the Dynamics of tafsīr', p. 84 (see esp. p. 118, n. 10).

أودّ التأكيد عليه هنا هو أن الاهتمام البالغ بهذه المادة التفسيرية سيؤدي إلى نتائج غير متوقعة لحلّ مشكلة غياب المادة التفسيرية التراثية عن تفسير آية بعينها، أو بعبارة أدقّ، التظاهر بعدم وجود مثل هذه المادة، وهو الحلّ الذي لا يُفصح عنه الطبري. وبغضّ النظر عمّا إذا كانت المادة التفسيرية المعزّوة لعلماء سابقين حول آية معينة غير موجودة بالفعل، أم أنّ الطبري قرّر عدم الإحالة عليهم، فإنّ مثل هذه المواضع فريدة من نوعها بحيث تسمح لنا بعقد مقارنة مباشرة مع تفسير مقاتل بن سليمان الذي نعلم أنه فسّر بالفعل كلّ جزء من القرآن. وتقف مواضع «التفسيرات اليتيمة» في تفسير الطبري وجهاً لوجه مع تفسيرات مقاتل، فلا يستطيع الطبري هنا أن يتّقي تفسيرات مقاتل مستشهداً بعلماء آخرين. فالمقارنة إذن بين مقاتل والطبري في هذه المواضع أمر حتمي.

في تفسيره لكلمة ﴿الْعَزِيزُ﴾ في الآية الثانية من سورة الملك: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾، يقول مقاتل: «وهو العزيز في ملكه، في نعمته لمن عصاه»^(١). بينما يقول الطبري: «وهو القوي الشديد انتقامه ممن عصاه»^(٢). وهذا نموذج مثالي على طريقة الطبري في إعادة صياغة تفسيرات مقاتل، فنحن نلاحظ أنّ سياق الآية لا يدعم تفسير مقاتل

(١) مقاتل بن سليمان، تفسير القرآن، المجلد ٤، ص ٣٨٩.

(٢) الطبري، جامع البيان، ج ٢٩، ص ١.

لكلمة ﴿الْعَزِيزُ﴾، فهو إذن تفسير لا يعتمد على مضمون الآية، وعلى هذا النحو، عندما يُكرّر مفسّر لاحق نفس التفسير، علينا أن نفترض أنه أخذه عمّن سبقه. وفي إعادة صياغة الطبري لتفسير مقاتل، نجد دائماً كلمة دالة تُترك دونما تغيير. والكلمة الدالة في هذا الموضع هي كلمة (عصاه)، وكذلك استخدام الجذر اللغوي (ن. ق. م) في كِلَا التفسيرين. وهذه هي الحال أيضاً في تفسير الطبري لكلمة ﴿حَسِيرٌ﴾ في الآية الرابعة من نفس السورة، والتي تُفسّر في كِلَا التفسيرين، من بين تفسيرات أخرى، بكلمة «كَالٌّ». فالجذر اللغوي (ك. ل. ل) يذكره مقاتل فقط، ثم يكرره الطبري من بعده، بينما لا يذكره أيّ مفسّر مرجعي آخر.

ثمة أدلة أخرى على اعتمادية الطبري على مقاتل في تفسير سورة الملك، ففي الآية السابعة من السورة تُفسّر كلمة ﴿شَهِيقًا﴾ بأنها «صوت الحمار» في كِلَا التفسيرين. ويظهر التراث التفسيري أنّ مقاتلاً وحده هو صاحب هذا التفسير، وأنّ جميع المفسّرين يتابعونه عليه ناقلين عنه بالاسم ما عدا الطبري، الذي لا يعزو هذا التفسير إلى مقاتل (رغم أنه يذكره). ويصح الأمر نفسه في تفسير الآيتين (١٣) و(١٥) (يفسّر كلاهما كلمة ﴿مَنَّاكِبَهَا﴾ بـ«نواحيها»)، وفي تفسير الآية (٣٠) (حيث يقدّم الطبري نفس التفسير المميز الذي قال به مقاتل: «الماء الغائر الذي لا تناله الدلاء»). وجميع هذه المواضع ما هي إلا أمثلة على النقل المباشر أو على إعادة صياغة الطبري لتفسيرات مقاتل، على الرغم من أنه لا

يعزوها إليه. إن حضور مقاتل في جميع التفاسير ما عدا تفسير الطبري هو أوضح دليل على أن الأخير كان يتجنب المصدر التفسيري المبكر الأكثر رواجاً في التراث التفسيري السني.

ويتضح جلياً في بعض المواضع أن التقسيمات والمقدمات التي استخدمها مقاتل لاستهلال تفسيره لآيات معينة قد نقلها عنه الطبري واعتمد عليها. ومن ذلك تفسير كل منهما للآية (١٩) من سورة الملك، التي تتحدث عن تحليق الطيور كدليل على قدرة الله، حيث يرى كل من مقاتل والطبري أن الغرض من هذه الآية هو الإشارة إلى وحدانية الله^(١). فهذا التفسير ليس تفسيراً بديهيّاً، ولا يمكن استنباطه من مضمون الآية. وفي بعض المواضع لا يستشهد الطبري بالعلماء السابقين، ومع ذلك ينتهي به الأمر إلى استخلاص نفس التفسير الذي نجده في تفسير مقاتل، وإن لم يظهر ذلك بدرجة كبيرة.

وتقدم لنا سورة يونس توضيحاً ممتازاً لهذا النوع من العلاقة الغامضة بين الطبري ومقاتل. فمن اللافت للنظر قلة التفسيرات التي قدمها العلماء المتقدمون لهذه السورة، أو على الأقل، هذا هو الانطباع الذي يتشكل لدينا عند

(١) يقول مقاتل: «ثم وعظهم ليعتبروا في صنع الله في وحدونه، فقال...» (مقاتل بن سليمان، تفسير القرآن، المجلد ٤، ص ٣٩٢)، ويقول الطبري: «فلهم بذلك مذكر إن ذكروا، ومعتبر إن اعتبروا، يعلمون به أن ربهم واحد لا شريك له» (الطبري، جامع البيان، ج ٢٩، ص ٨).

مطالعة تفسير الطبري، لأنه لا يذكر سوى عددٍ قليل جدًا من هؤلاء العلماء عند تفسيره للسورة. ومع ذلك، تتفق تفسيرات مقاتل والطبري في مجملها، مع وجود دلائل واضحة على اعتماد الأخير على الأول. وهكذا، بعد تفسير الطبري المطول للآية العاشرة من سورة يونس، نجده ينقل في آخر تفسيره نفس الصياغة التي ذكرها مقاتل لتفسير عبارة: ﴿وَلَا أَدْرِيكُمْ﴾^(١).

ويبدو أن الطبري قد تبنى عددًا من تفسيرات مقاتل، كتفسيره للآية (٢٠) من سورة يونس، والتي يفسرها مقاتل بالإشارة إلى العقوبة والهزيمة التي نزلت بالمكّيين في غزوة بدر. ولا يوجد في هذه الآية ما يشير إلى مثل هذا التفسير، كما انفرد مقاتل وحده من بين المفسرين المتقدمين بهذا التفسير. وفي مواضع أخرى، يقدم الطبري تفسيرًا لبعض الآيات بلا إسناد غير أنه يبدوه بكلمة «قيل»، ونطالع التفسير نفسه لدى مقاتل. فعلى سبيل المثال، يفسر مقاتل كلمة ﴿رَحْمَةً﴾ الواردة في الآية (٢١) من سورة يونس بـ«المطر»، وهو التفسير الذي ذكره الطبري. ويفعل الطبري نفس الشيء عند تفسير الآية (٥٨) من نفس السورة، حيث ينقل عن مقاتل نقلًا غير مباشر مع تغيير ترتيب الكلمات (بدلًا من «القرآن والإسلام»، يقول الطبري «الإسلام والقرآن»). وعندما يتحدث

(١) يقول مقاتل: «ولا أشعركم بهذا القرآن» (مقاتل بن سليمان، تفسير القرآن، المجلد ٢، ص ٢٣١)، ويقول الطبري: «ولا أعلمكم به ولا أشعركم به» (الطبري، جامع البيان، ج ١١، ص ٩٧).

الطبري عن الآيات الموجودة في السماوات والمشار إليها في الآية (١٠١) من سورة يونس، نجد أنها نفس الآيات التي ذكرها مقاتل. وما يهمنا هنا هو سبب انعدام رغبة الطبري في الإقرار بالنقل عن مقاتل، وليس ما إذا كان ينقل عنه أم لا. فالمواضع التي يتقارب فيها المفسران واضحة تمامًا. والمواضع التي يتضح فيها هذا التقارب بين الطبري ومقاتل، والتي نحتاج دراستها، ليست هي المواضع التي يسوق فيها الطبري الأسانيد، وإنما هي المواضع التي لا يذكر فيها أي إسناد، وهي: التفسيرات اليتيمة.

ويمكن مطالعة مثال آخر على متابعة الطبري لتفسير مقاتل في الآية (٥) من سورة الفرقان: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾، عند تفسير عبارة: ﴿بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾. يذكر الماتريدي تفسير (أهل التأويل) للآية بقوله: «قال أهل التأويل: غدوًا وعشيًا»، ثم يشرع الماتريدي في دحض هذا التفسير، وهو ما لا يعنيني هنا^(١). ومن الواضح أن هذا التفسير الموسّع موروث من تفاسير سابقة، وهو في الواقع مأخوذ من تفسير مقاتل، حيث يقول: «يعلمون محمدًا ﷺ طرفي النهار بالغداة والعشي»^(٢). ويعرض الطبري في تفسيره لهذه الآية أحد التفسيرات غير المسندة، وهو التفسير الذي

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٠، ص ٢٢٣.

(٢) مقاتل بن سليمان، تفسير القرآن، المجلد ٣، ص ٢٢٧.

أجادل بأنه مَدِين بالكثير لتفسيرات مقاتل. يقول الطبري ببساطة: «وتملَى عليه غدوة وعشيًّا»^(١). لقد رأى الطبري أن تفسير مقاتل نفسه، والذي عرفناه بالفعل من تفسير الماتريدي، هو جزء من آراء (أهل التأويل).

كان تفسير مقاتل أول مصنف تفسيري رئيس، وبالتالي كان له تأثير دائم على علم التفسير. كما كان مقاتل أيضًا مفسرًا مركزيًا في الدرس التفسيري السني، كما أوضح كوج تمامًا. ولم تكن تفسيرات مقاتل «غير الأرثوذكسية» ضخمة لدرجة استبعاده من التراث التفسيري، بالرغم من أنها كانت تفسيرات مربكة. لقد كانت طبيعة التراث التفسيري نفسه غير مؤيدة للرفض التام لأي مفسر. فقد حافظ التراث التفسيري حتى على التفسيرات «المرفوضة»، ولو بغرض رفضها.

وفي الواقع، طارَدَت هذه الطبيعة غير الأرثوذكسية لعلم التفسير المفسرين الآخرين، ولكن كان لها تأثير ضئيل على التراث التفسيري السني التراكمي، لقد كان المفسرون الذين يُفترض أنهم ضعفاء وغير جديرين بالثقة في علم التفسير جزءًا من التراث التفسيري السني العام. ويجب أن ندرك أن تراث التفسير كان بالفعل تراثًا متعدد الأصوات بحلول الوقت الذي ظهر فيه الطبري، والطبري لا يغض الطرف عن تراث مقاتل فحسب، وإنما يُغفل أيضًا مركزية تراث المعتزلة

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١٨، ص ١٨٣.

في تفسير القرآن، وهو التراث الذي أجبر المفسرين السنّة على الردّ عليه وإعادة تشكيل ممارساتهم التفسيرية وفقاً له. وبينما كنّا نتعامل مع الطبري كما لو أنه لعب في علم التفسير نفس الدور الذي لعبه الشافعي في الفقه، وهو ما منحه دوراً أساسياً في إعادة تشكيل تراث التفسير، إلا أنه في الواقع كان صوتاً واحداً من بين عددٍ من الأصوات التفسيرية المختلفة.

سكوت الطبري:

سوف أضربُ في هذه الفقرة أمثلةً لبيان كيف يمكن للاعتماد المفرط على الطبري بوصفه ملخصًا للتاريخ المبكر لعلم التفسير أو تطوره أن يكون مضللًا أحيانًا، أو كيف يمكن أن يُخفي عنا نفس التاريخ الذي نحاول الكشف عنه. ونطالع المثال الأول في سورة الملك أيضًا، الآية (١٧): ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا﴾، حيث يقول مقاتل بن سليمان في تفسير هذه الآية: «يعني الرب تبارك وتعالى نفسه لأنه في السماء العليا»^(١). أمّا الطبري فليس لديه ما يقوله في تفسير الآية. وهذه الآية ليست ضئيلة الأهمية، ولها بالطبع تداعيات على الصعيد الكلامي لأنها تحدّد مكان الله في السماء أيضًا.

وفي الوقت نفسه، أجرى الماتريدي نقاشًا موسّعًا حول هذه الآية، موليًا اهتمامًا خاصًا لعبارة: ﴿مَّنْ فِي السَّمَاءِ﴾، فيقول^(٢):

«أراد [به] نفسه تعالى، أخبر أنه إله السماء، لا على تثبيت أنه في الأرض سواء وعلى النفي أن يكون هو إله الأرض، بل هو في السماء إله وفي الأرض. وهذا كقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾، ليس فيه أن النجوى إذا كانت بين اثنين فهو لا يكون ثالثهم. وجائز أن يكون قوله: ﴿ءَأَمِنْتُمْ

(١) مقاتل بن سليمان، تفسير القرآن، المجلد ٤، ص ٣٩١.

(٢) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٥، ص ٣٠٥.

مَنْ فِي السَّمَاءِ ﴿١﴾ أي: أأنتم من في السماء ملكه وسلطانه ولم تروا أحدًا انتهى ملكه إلى السماء، فكيف تأمنون ممن بلغ ملكه السماء في معاداتكم إياه وأنتم لا تجترئون على معاداة ملك من ملوك الأرض الذي لا يجاوز ملكه الأرض؟».

ومن الواضح أن الماتريدي يتوسّع في بيان تفسير مقاتل، ويرد عليه إلى حدّ ما، ولا ينقصنا إلا أن نلقي نظرة على تفسير الثعلبي لندرك أن هذه الآية أثارت نقاشًا هامًا بين مفسّري الفترة التكوينية، وهم المفسّرون الذين يُفترض أن الطبري ينقل عنهم. أولاً: ينقل الثعلبي تفسيرًا عن ابن عباس، صيغته مبهمة على نحو غير مريح، وتردّد صياغة تفسير مقاتل، فيقول: «أأنتم عذاب مَنْ في السماء إن عصيتموه؟»، وفي حين لا يُعدّ هذا التفسير تفسيرًا إشكاليًا صريحًا كتفسير مقاتل، إلا أنه لا يزال غامضًا ويحدّد مكان الله في السماء. ثم يذكر الثعلبي تفسيرًا مثيرًا للاهتمام، وهو تفسير ذو طبيعة أنثروبولوجية فيقول ^(١):

«وقيل: إنّما قال: ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ لأنّهم [المكيين] كانوا يعترفون بأنّه إله السماء، ويزعمون أنّ الأصنام آلهة الأرض، وكانوا يدعون الله من جهة السماء، ويتنظرون نزول أمره بالرحمة والسطوة منها».

(١) الثعلبي، الكشف والبيان، مجلد ٩، ص ٣٥٩.

ثم يضيف الثعلبي أن المحققين (أهل العلم، أو المتكلمون) فسروا هذه الآية كما يأتي^(١):

«معنى قوله: ﴿فِي السَّمَاءِ﴾، أي: فوق السماء، كقوله تعالى: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [التوبة: ٢]، أي: فوقها لا بالماسية والتحيز ولكن بالقهر والتدبير. وقيل: معناه على السماء كقوله: ﴿وَلَا أَصْلَبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ﴾ [طه: ٧١]، ومعناه: إنه مالکها ومدبرها والقائم عليها، كما يقال: فلان على العراق والحجاز، وفلان على خراسان وسجستان، يعنون أنه واليها وأميرها».

وبعد ذكر هذا التفسير، يُكشَف عن بيت القصيد، حيث يقدم الثعلبي تحليلاً كلامياً استطرادياً طويلاً للآيات والروايات المعروفة مجتمعة باسم (الاستواء). وهو يقدم تفسيراً أشعرياً قوياً لهذه المقولات القرآنية^(٢). وبالمثل، تقوِّض مناقشة الواحدي لهذه الآيات -وهي مناقشة أشعرية خالصة- الفهم السنِّي التجسيمي القديم لها^(٣).

وتوضح نظرة سريعة على تفسير الرازي أن مَنْ يسمون بالمُجسِّمة لا يستدلون وحدهم بهذه الآية على صحة حجاجهم، وإنما يُنسب التفسير

(١) الثعلبي، الكشف والبيان، مجلد ٩، ص: ٣٥٩ - ٣٦٠.

(٢) الثعلبي، الكشف والبيان، مجلد ٩، ص: ٣٦٠.

(٣) الواحدي، البسيط، مجلد ٢٢، ص: ٥٥.

الأنثروبولوجي الذي رأيناه لدى الثعلبي إلى التراث التفسيري المعتزلي أيضًا، وهو أمر لم يكن الثعلبي مستعدًا للإقرار به^(١). وعلى حين غرة، تظهر سمة أخرى من سمات التراث التفسيري السنّي وهي: استيعاب التيار التفسيري السنّي العام الأقدم كثيرًا من التراث التفسيري للمعتزلة. وعلى نحو ملحوظ، لم يكن لدى الماتريدي أية مخاوف من الاستشهاد بتفسيرات المعتزلة عندما رأى أنها تفسيرات معقولة ومقنعة. فلم يكن التراث التفسيري السنّي جدليًا بشكل ملحوظ فحسب، وإنما كان مرناً أيضًا وقابلًا للتكيف مع غيره بشكل أساسي. ولم يتميز في المقام الأول بمطالبة أهل الحديث بالإسناد وبتسمية العلماء المحال عليهم كما يسعى الطبري إلى بلورته على هذا النحو. وما نراه في تفسير الماتريدي ليس دحضًا تفصيليًا لجوانب من التراث التفسيري للمعتزلة فحسب، ولكن الأهم من ذلك هو الاعتماد الثابت على هذا التراث لاستخراج أفكار يمكن أن تساعد في المجادلة لصالح موقفه. وبالفعل، احتفظ لنا تفسيره بقدر كبير من الروايات المنسوبة إلى أبي بكر الأصبم وإلى جعفر بن حرب كذلك، إلى الحد الذي يحتم علينا الآن أن نقرّ بتأويلات أهل السنّة كمصدر رئيس لتراث المعتزلة المبكر في علم التفسير^(٢).

(١) الرازي، مفاتيح الغيب، مجلد ٣٠، ص ٧٠.

(٢) تتجاوز هذه الملاحظة ما لاحظته جوزيف فان إس بالفعل من قبل. ومن الضروري الآن أن نستخلص

مقولات علماء المعتزلة المبكرين من ثنايا تفسير التأويلات. وحول جعفر بن حرب يُنظر: van Ess,

التراث التفسيري المعتزلي وتحديّه للسنة؛

كما يوضح التحليل المستمر، لم يكن تفسير الطبري مستودعاً شاملاً لتراث الإجماع التفسيري السنّي (يسكت الطبري تماماً عن تفسير الآية (١٦) من سورة الملك)، كما أنه لم يكن تلخيصاً لهذا التراث. علاوة على ذلك، يُخفي تفسير الطبري التحدي الأساسي الذي يمثله التراث التفسيري المعتزلي للسنة. فقد كان هذا التحدي حاسماً من وجهين: أولاً، بوصفه مصدراً للتفسيرات التي باتت تفسيرات غير قابلة للدحض ويجب تكييفها أو دمجها كجزء من تراث التفسير السنّي، وثانياً، بوصفه مُحاوراً رئيساً للتراث التفسيري السنّي الذي ناضل من أجل أن يحتل موقع الصدارة. ولذلك علينا أن نقرأ تفسيرات الطبري والماتريدي معاً من أجل تحديد النقاشات المبكرة حول المعاني الكلامية للقرآن، حيث يمكننا إعادة بناء هذه النقاشات من خلال المقارنة بينهما. كما يُعدّ تفسيره تأويلات أهل السنة عاملاً أساسياً أيضاً في موازنة الميل العام للاعتماد على تفسير الطبري.

=

van Ess, Theologie und Gesellschaft, vol. 4, pp. 68–77. وفيما يتعلق بالأصم يُنظر: Theologie und Gesellschaft, vol. 2, pp. 396–418. والمواد التفسيرية المنسوبة إلى هذين المفسرين في تأويلات أهل السنة واسعة النطاق، وتستحق أن تُحرّر بشكل مستقل. وأنا بصدد إعداد دراسة حول هذه المادة التفسيرية.

وفي الواقع، يمكن للمرء أن يجادل بأن الإستراتيجية التفسيرية لـ(التأويلات) معاكسة لإستراتيجية الطبري. فقد انخرط الماتريدي في نقاش مفتوح ضمن التراث التفسيري ككل، وهو النقاش الذي تناول حجج عناصره المختلفة. وبهذه الطريقة، احتفظ الماتريدي بقدر لافٍ للنظر من الآراء المتباينة في تفسير القرآن، وقدمها كمقاربات مقبولة للنص. ويبدو أن الطبري اكتفى بتقديم مواد تفسيرية مقيدة بعدد محدود من العلماء. علاوة على ذلك، فإن إصرار الطبري على التمسك بالإسناد جعل هذه المادة التفسيرية الموروثة تبدو أشبه بالحديث، والأهم من ذلك، سمح الطبري -من خلال التمسك بأقوال مجموعة من العلماء المحددين الذين لا يتجاوزون عام ٢٠٠ هجريًا- أن تكون الغلبة لمعسكر أهل الحديث بشكلٍ غير مباشر في علم التفسير من خلال الاعتماد الانتقائي لما يمكن أن يجدونه مقبولاً.

يُجبرني تقييمي للطبري في ضوء تأويلات أهل السنة على افتراض أن ما نعتبره سمات لاحقة لعلم التفسير كان في الواقع سمات مبكرة، وأن ما نعتبره توجهًا هامشيًا في علم التفسير كان أكثر مركزية مما نظن، إن لم يكن التوجه الأكثر رسوخًا في علم التفسير بين السنة. فلم تكن الأسانيد ولا التفسيرات النبوية قابعة في قلب علم التفسير. وتماّمًا كما كانت الحال في القراءات، كان لدينا في علم التفسير اختيارات، ولدينا مفسّرون يفسّرون كلام الله وفقًا لاجتهادهم الخاص (ولا أستخدم كلمة رأي هنا).

لقد كان الطبري أحد ممثلي عددٍ من التيارات المتنازعة داخل المذهب السنّي، والتي كانت تحاول تعريف علم التفسير. ويجب ألا ننظر إلى اعتماده على الأسانيد كشكل من أشكال النقل الدقيق للعلم فحسب (والأمر كان كذلك بالطبع)، وإنما أيضًا باعتباره استخدامًا جدليًا لمنهج يهدف إلى إسكات المعسكر الراديكالي لأهل الحديث. ومع ذلك، فقد قام أيضًا بفرض رقابة ملحوظة على أجزاء كبيرة من التراث السنّي؛ مما أدى في الواقع إلى القضاء على التنوع الداخلي الذي ميّز التراث التفسيري السنّي في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وعلى هذا النحو، كان الطبري عضوًا في معسكر أهل الحديث، كما كان مُصلِحًا يحاول أن يرسم طريقًا وسطًا بين أولئك الذين رفضوا علم التفسير تمامًا وبين المعسكر التقليدي الأكثر شيوعًا الذي مثله الماتريدي. وتتجلّى هذه الازدواجية في عدم تسميته لمقاتل بن سليمان كمصدر رئيس في تفسيره، بينما كان يعتمد عليه بوضوح، كما تتجلى في سكوته عن كيفية تشكيل تراث المعتزلة القوي باعثًا حقيقياً للممارسة التفسيرية السنيّة.

مركزية علم الكلام في التفسير:

أواصل في هذه الفقرة المقارنة بين المقاربات المنهجية لكل من الطبري والماتريدي، معتمداً على سورة الملك، من بين سور أخرى، بغرض تسليط الضوء على جانب آخر من جوانب تفسيريهما. وهذا الجانب هو مركزية التفسيرات الكلامية في التفسير السني، والتي تجاوزت المنهج الفيلولوجي/ التحليلي الموسع (philological-periphrastic) في تفسير الطبري الذي خلا من استخدام أية لغة كلامية على وجه العموم. أمّا الماتريدي، فقد تمكّن في تفسيره لأول آيتين من هذه السورة من مناقشة المفاهيم الآتية نقاشاً مفصلاً: مفهوم الملك ("الولاية" أو "السلطان") في كل من التراثين السني والمعتزلي، وما إذا كان المعدوم شيئاً أم لا، ومفهوم الابتلاء كشرط للوجود البشري، ومفهوماً الموت والحياة ومكانتهما في الوجود الإنساني (وتغطي مناقشته لهذه المفاهيم أربع صفحات ونصف من التفسيرات). وعند مناقشته لهذه المفاهيم، يعتمد الماتريدي تماماً على مفاهيم المعتزلة من أجل تحديد الموضوعات التي ستتم مناقشتها، ولدحض آراء المعتزلة^(١).

(١) وهذه المواضيع تحديداً هي التي ناقشها الرازي عند تفسيره لهذه السورة. ويجب دراسة مسألة تأثير تفسير الماتريدي على غيره من التفاسير بعناية أكبر، حيث يمكننا الآن أن نشير إلى أوجه التشابه بين تفسيره وبين تفسير الرازي.

وعلى الطرف النقيض، يفسّر الطبري هاتين الآيتين تفسيرًا روتينيًا. والحال كذلك، فهذا هو أحد الأمثلة على محاولة تطهير التفسير السنّي من (الكلام) الذي أجادل بأنه كان سِمَةً مبكّرة وراسخة في التفسير السنّي. وعندما ننظر إلى تفسير الرازي في هذا الإطار، لا نجد استثناءً أو خروجًا عن قاعدة التراث السنّي في التفسير. أمّا أوضح سمات التفسير السنّي عند رؤيته في ضوء تأويلات أهل السنّة هو مدى تشابهه مع التراث التفسيري المعتزلي. ونلاحظ استمرار حضور هذه الممارسة السنّية في المدرسة النيسابورية في التفسير^(١)، ولا سيما

(١) يعتبر وليد صالح أن ثمة مدرسة خاصّة في تاريخ التفسير هي مدرسة نيسابور، وأن هذه المدرسة تشترك في تقليد هرمنيوطيقي له ملامح خاصة، حيث يتميز بالتكامل الهرمنيوطيقي بين المقاربات التفسيرية المتنوعة (المعتمدة على المرويات، وعلى اللغة، وعلى الحجاجات العقلية)، ويرى أن هذا التقليد الذي تبلور منذ الثعلبي له أهمية كبيرة في تطور التفسير، ومؤخرًا أصبح الكثير من الباحثين الغربيين مهتمين بدراسة هذه المدرسة، والتوسع في استكشافها، في هذا السياق يمكن مراجعة بعض الترجمات على موقع تفسير:

- تفاسير القرآن؛ تاريخها، مناهجها، وظائفها، واقع دراستها في الأكاديمية الغربية، وليد صالح، ترجمة: طارق عثمان، ضمن ملف علم التفسير.
- مفسرو نيسابور، استقصاء أولي للمصنفات القرآنية لابن حبيب، وابن فورك، وعبد القاهر البغدادي، مارتن نجوين، ترجمة: مصطفى الفقي، ضمن ملف التفسير الإسلامي في الدراسات الغربية. (قسم الترجمات).
- عرض كتاب (تشكل التقليد التفسيري الكلاسيكي)، عمر عليّ دي أونزاغا، ترجمة: مصطفى هندي، ضمن ملف علم التفسير. (قسم الترجمات).

عند الواحدي^(١). وبما أن المُحاور الأساسي للماتريدي هو أبو بكر الأصم، فيمكننا أن نتيّن أنّ المفسّرين السّنة كانوا يشتبكون مع أهم المفسّرين في المعسكر المقابل. وبذلك كانوا أكثر جرأة من الناحية المنهجية من طريقة التفسير القائمة على أقوال العلماء المتقدمين التي اعتمد عليها الطبري والتي ستدفعنا إلى الوثوق به.

خذ على سبيل المثال مناقشة كلّ من الطبري والماتريدي لأول عشر آيات من سورة عبس، والتي فهمها التراث الديني على أنها إشارة إلى قصة إعراض محمدٍ عن رجل أعمى كان يطلب منه أن يعلمه الإسلام (أو القرآن)، ولكن محمداً التفت إلى المكيين الأقوياء والأثرياء الذين كانوا حاضرين رجاء إقناعهم باعتماد الإسلام. والقضية المطروحة هنا هي كيفية فهم عتاب الله لنبيه في هذه الآيات. يكتفي الطبري بنقل القصة، ولا يذكر شيئاً أكثر من ذلك. فلا يتوسّع في نقاش مكانة الرسول قياساً إلى العتاب الإلهي، ولا في نقاش قضايا ذنب الأنبياء أو عصمتهم. وهل ارتكب محمد معصية؟ وما طبيعة العلاقة بين الأنبياء والمعصية، خاصّة في قصة النبي يونس الذي خالف بوضوح إرادة الله؟

(١) ينظر: Saleh, 'The Last of the Nishapuri School', pp. 223–243, esp. p. 236.

كل هذه الأمور نوقشت بالتفصيل في تفسير الماتريدي، حيث استغرقت خمس صفحات من تكرار القول في مشكلة المعصية ومكانة الأنبياء^(١).

وتفسير الآية (١٧) من سورة عبس: ﴿قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرُهُ﴾، هو مثال آخر، حيث يبدو الطبري عازماً على تجاهل الاهتمام الرئيس الذي أثاره التراث التفسيري الإسلامي في هذه الآيات. فلم يلتفت التراث التفسيري إلى معنى الآية بقدر ما التفت إلى حقيقة أنها شتيمة من الله. فهل يجوز الشتم من الله؟ يخبرنا الماتريدي أنّ الحسن البصري والمعتزلة استجازوا الشتم من الله، وقد قبلوا أن يستخدم الله مثل هذه اللغة. ويرى الماتريدي أن ذلك لا يليق بحق الله، ويدحض هذا التفسير دحضاً تفصيلياً^(٢). وتجبرنا هذه الجدية التي اضطر الماتريدي أن يردّ بها على تفسير المعتزلة على فهم التفسير السني في ضوء مختلف. فقد أجبر التراث التفسيري المعتزلي التراث التفسيري السني على تعريف نفسه تعريفاً كاملاً في مقابل مزاعم الأول. ويكتفي الطبري بذكر تفسير لا يفصح شيئاً عن قلق السنّة من اللغة الإلهية في هذه الآية، والذي لا يعكس اشتباكاً عميقاً مع لغة الوحي الإشكالية (وخاصةً عندما كانت هي الشغل الشاغل للتقليد التفسيري للمعتزلة).

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٧، ص ٤٥ - ٤٩.

(٢) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٧، ص ٥٤ - ٥٥.

ثمة مثال آخر على موقف الطبري في مواجهة التراث التفسيري وهو محاولته التخفيف من وطأة التراث التفسيري السنّي، حتى عندما يكون هذا التراث مدعوماً بواسطة كوكبة من أسماء العلماء المبكرين الذين يختار الطبري عادةً أن يحيل عليهم. ويفعل الطبري ذلك من خلال الإشارة بإيجاز إلى التفسير العام لآية معينة دون أن يسهب في مزيد من النقاش حولها، في حين أن هذا التفسير المعين يعالج في الواقع قضايا، من بين اهتمامات مركزية أخرى، عالجهما التراث التفسيري السنّي.

وإيجاز الطبري هذا جدير بالملاحظة؛ لأنه يختصر تفاسير قائمة على الإسناد (وتُنسب إلى نفس العلماء الذين ينقل عنهم عادة) حيث نتوقع أن ينقل الطبري هذه التفسيرات نقلاً شاملاً. وتفسيره للآية (١٧) من سورة الأحقاف هو خير مثال على هذه الممارسة. وتحكي الآية قصة الابن المتمرد الذي يتأفف من والديه اللذين يدعوانه إلى اعتناق الدين الحق. يقول مقاتل: إنّ هذه الآية نزلت في ابن الخليفة أبي بكر^(١). ويشير الطبري إلى تلك القصة إشارة خاطفة بقوله: «عن ابن عباس قال: الذي قال هذا ابن لأبي بكر رضي الله عنه، قال: ﴿أَتَعِدَانِي أَنَّ

(١) مقاتل بن سليمان، تفسير القرآن، المجلد ٤، ص ٢١.

أُخْرِجَ، أتعادني أن أبعث بعد الموت؟^(١). وهذا هو كلّ ما لدى الطبري عن هذا التفسير تحديداً.

ولكن تفسير الماتريدي يقدم لنا صورة أكثر تعقيداً بكثير، حيث يخبرنا أن (أهل التأويل) قد فهموا هذه الآية على أنها تشير إلى عبد الرحمن بن أبي بكر^(٢). ثم يروي الأخبار الواردة في ذلك بكافة تفاصيلها. ويرفض الماتريدي نفسه هذا التفسير، ويقدم فهمه الخاص للآية، وهو أنه إشارة عامة إلى الحالة الإنسانية^(٣). ثم ينتهي إلى صياغة قاعدة تأويلية لتحديد المقصود بآية معينة قائلاً: «فلا يصرف الآية إلى من ذكروا إلا ببيان من الله تعالى على لسان رسول الله ﷺ أنها في كذا وكذا وفي فلان وفلان على طريق التواتر، فعند ذلك يقال ما قالوا، فأما إذا لم تثبت النصوص والإشارة إلى قوم بالتواتر فالكفّ عن ذلك أسلم»^(٤).

نحن نقف الآن حيال موقف مثير للاهتمام: لقد مرّ التراث التفسيري تفسيراً معيّنًا لآية ما، ولكن الطبري والماتريدي ليسا مستعدين لقبوله، وكلاهما

(١) الطبري، جامع البيان، ج ٢٦، ص ١٩.

(٢) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٣، ص ٣٦٣: «خرّج أهل التأويل هذه الآية في عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه» ووالدته فلانة.

(٣) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٣، ص ٣٦٣ - ٣٦٤.

(٤) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٣، ص ٣٦٣.

يتفاعل معه تفاعلاً مختلفاً. فقد اختار الطبري أن يتظاهر بأنّ عالمًا واحدًا فقط هو الذي ذكر هذا التفسير. فلا يذكر قائمة بمن رواه من العلماء، ولا يردّه في الوقت نفسه. ولكن الماتريدي يشتبك معه مباشرة، مستعينًا بمنزلة ابن أبي بكر بوصفه صحابياً جليلاً كأساس لرفض هذا التفسير، ويقدم دفاعه عن فهم جديد للآية. فلا يستعين الماتريدي هنا بأيّ رأي آخر سوى رأيه، ويبدو أنه لا يرى أيّ سبب لتبرير مثل هذا المنهج في التفسير. بل إنه يستغلّ هذه الحالة كلحظة مناسبة لصياغة مبدأ تفسيري عام!

وعلى النقيض من ذلك، يتصرّف الطبري كقاضٍ وحَكَم على المادة التفسيرية الموروثة، مرجّحاً كفة أحد التفسيرات الموجودة بالفعل، ويتصرف كما لو كان يفعل ذلك في ضوء إطار تفسيري سُنيّ نزيه. ومع ذلك، فإنّ علم التفسير كما يظهر في تفسير الماتريدي هو ممارسة مستمرة، وتظهر الطبيعة الفردانية لهذه الممارسة جلية في تفسيره. في هذه الحالة، يقف الماتريدي في مواجهة التراث التفسيري المتوارث، ولكنه يمدّنا بالمعلومات الأساسية عنه، بالإضافة إلى تفسيره الخاص. إنّ تفسير هذه الآية بوصفها إشارة إلى ابن الخليفة أبي بكر كان تفسيراً سنياً راسخاً كما يتضح من ظهوره مرة أخرى في تفسير الثعلبي (وكذلك في تفسير ابن عطية وتفسير الرازي وغيرهما). ونطالع في هذه التفاسير المزيد من المعلومات الكاشفة التي تدلّ على أن هذا التفسير

ترجع جذوره إلى حالة التنافس بين معاوية وعائشة وأنصارهما^(١). والحال كذلك، يبدو أن مقاتلاً هو الذي وضع أساس هذا التفسير، وجهود الطبري لم تزرحه.

فأين يمكننا العثور على التفسير السنّي (العام) من بين هذه التفسيرات المختلفة؟ هل هو في لجوء الماتريدي إلى فكرة التواتر لتقويض التواتر في التفسير؟ أم في تظاهر الطبري بأنّ التفسير الذي يريد تجاهله تفسير غير مهمّ تاريخياً؟ أم أنه في استمرار هذا الجرح الذي لا يزال مفتوحاً للحرب الأهلية الإسلامية المبكرة كما ينعكس في التفسير الذي يتضح أنه تفسير قديم، والذي حفظه لنا الثعلبي؟ نحن الآن بحاجة إلى منهج بانورامي شامل لعلم التفسير. فلا يمكننا تحديد ماهية التراث التفسيري السنّي إلا من خلال المقارنة بين مجموعة واسعة من المفسرين، بما في ذلك المفسرين الذين نُشرت تفاسيرهم خلال العقد الماضي فقط^(٢) (على سبيل المثال: الثعلبي، والماتريدي، والواحدي). والأهم من ذلك هو ضرورة وضع تفسير الماتريدي على نفس مستوى تفسير الطبري.

(١) الثعلبي، الكشف والبيان، مجلد ٩، ص ١٣.

(٢) نُشرت هذه الدراسة في مجلة الدراسات القرآنية في العام ٢٠١٦. (المترجم).

عملية فهم مفسّرٍ ما لا تحدّث إلا بالتدرّيج. ويجب أن يكون نطاق معرفتنا بالمفسّر واسعاً، لا سيما في حالة مفسّرين كالطبري والماتريدي. ونظراً لضخامة تفسيريهما وصعوبة التنبؤ بمضمونيهما، دائماً ما تكون استنتاجاتنا عند دراستهما استنتاجات مؤقتة وغير حاسمة. ومن الأمثلة على ذلك تفسير كلمة (عرش) في القرآن. وهذه كلمة تتكرّر كثيراً في القرآن، وترد عادة في العبارة المشهورة: [الله] استوى على العرش^(١). وكما هو متوقع، حظي الفعل (استوى) باهتمام كبير بين المفسّرين، وقد انعكس هذا الاهتمام في تفسير الطبري والماتريدي. وقد كان بإمكان المرء أن يتوقّع توقّعاً معقولاً بإيلاء اهتمام مماثل لكلمة (عرش)، ولكن يبدو أن الطبري غير معنيّ بتفسيرها على الإطلاق. ونظراً لأنه ربما فسّر الكلمة في نقاش لا علاقة له بالآيات التي تظهر فيها، فلا أستبعد إمكانية العثور على تفسير لكلمة العرش في موضعٍ ما. ومع ذلك، نظراً لأنه لا يناقش ماهية العرش الإلهي وكيفية فهمه في أيّ من الآيات التي تظهر فيها هذه الكلمة نقاشاً معتبراً، فإنني أفترض أن الطبري قد اختار التغاضي عن المقولات التفسيرية الكثيرة للعرش. ونحن نعلم أن هذه هي الحال في أدبيات الحديث الكثيرة حول الكلمة.

(١) انظر على سبيل المثال: سورة الأعراف: الآية ٥٤، وسورة يونس: الآية ٣، وسورة طه: الآية ٥، وسورة الفرقان: الآية ٥٩، وسورة السجدة: الآية ٤، وغيرها من الآيات الكثيرة.

أما الماتريدي فقد أورد عددًا من التفسيرات المجازية لهذه الكلمة، على سبيل المثال، يشير العرش ضمناً إلى البعث أو السيادة. وقد نفترض أنه لم يكن مستاءً، كالطبري، من تقديم عدد كبير من التفسيرات والمرويات الأسطورية الغنية التي تداولها السُّنة في ذلك الوقت حول معنى هذه الكلمة، كما يتضح من عودة هذه التفسيرات للظهور لاحقاً في تراث التفسير (يُنظر: تفسير الثعلبي، على سبيل المثال)^(١).

ويبدو أن الماتريدي غير قادر على تجاوز التفسيرات غير المجازية، حيث يحيل على تفسير لكلمة العرش قيل فيه إنها تعني «سرير المُلْك» (وهو ما يعكس الفهم السنّي الرائج)^(٢). وهذا مجرد تعليق سريع على المادة التفسيرية التي لا تزال غائبة عن مناقشته. وهنا، نرى أن كلاً من الطبري والماتريدي يختار إسكات النقاش الذي يرفضان ملامحه.

لقد حان الوقت الآن لكي ينعتق التراث التفسيري السنّي من ربة مفسّر واحد. فمنذ زمن طويل، نُظِر إلى التفسير السنّي من منظور الطبري فحَسَب. ومع ذلك، ليست هناك حاجة لمواصلة تعريف علم التفسير من خلال الطبري.

(١) يُنظر: الثعلبي، الكشف والبيان، مجلد ٨، ص ٢٦٧، حيث يقدم وصفاً تفصيلياً للعرش (وأما صفة العرش).

(٢) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ٧، ص ٣٨٣.

ولا يعني إنزال الطبري عن هذه المنزلة تقليلًا من أهميته. على العكس من ذلك، فإن الغرض من ذلك هو وضع منجزاته في سياقها، وبالتالي قراءة تفسيره قراءة ثاقبة، حيث تنتهي الدراسات الحديثة - عن غير قصد - إلى تقديم الطبري بوصفه مفسرًا أقل جدلية مما هو عليه بالفعل. ويبدو أن الأسانيد التي يتوسّل بها الطبري في تفسيره قد نجحت في حجب مسلكه الكلامي من وجهة نظرنا: فلم يكن الطبري مجرد (جامع) للتراث التفسيري أو (حاكمًا) عليه، وإنما كان يعيد تشكيله بدرجة كبيرة. فلديه نفس القدر من الفاعلية التي تمتّع بها أيّ مفسر من مفسّري المعتزلة، ولم يكن الطبري ليجمع مادته التفسيرية كحاطب ليل، كما يتضح من عدد المواد التفسيرية التي أهملها. كما لم يرسم لنا الطبري صورة لممارسة التفسير في زمانه، بقدر ما أمّنا بصورة لرغبته في كيفية ممارسة التفسير.

سلطة المفسر:

لا شيء يجسد الفروقات بين الطبري والماتريدي أكثر من طريقة تفسير كل منهما للآية الثانية من سورة الحجر: ﴿رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾. ويستهل الطبري تفسيره بذكر القراءات المختلفة لكلمة (رُب)، والتي يقرؤها بعض القراء بتشديد الباء. وكلا القراءتين جائز كما يخبرنا الطبري^(١). والمسألة الثانية التي أثارها الطبري هي معنى حرف (ما) الملحق على ﴿رُبَّمَا﴾ أو ﴿رُبَّمَا﴾. ثم يحيل الطبري على أهل اللغة والنحويين من مدرستي الكوفة والبصرة. ولكن من المضلل أن نعتبر هذا النقاش بحثاً لغوياً وموضوعياً محايداً للوظيفة النحوية والتركيبية لهذه الأداة، حيث يُطلب منا في الوقت ذاته أن نستثني الاستخدام القرآني لهذه الأداة عن الاستخدام اللغوي الاعتيادي (بحيث يمكن استخدام هذه الأداة في القرآن بطريقة تتعارض تماماً مع الاستخدام اللغوي الصحيح والمعمول به). وأسباب هذا الاستثناء أسباب دينية: بما أن المستقبل وقع في علم الله، فيمكنه أن يخالف قواعد لغة البشر! كما يستشهد الطبري في نقاشه ببيت من الشعر. ويبدو هذا النقاش وكأنه يصارع حقاً من أجل فهم نص القرآن، وهو نقاش لغوي ثقیل ومتخصص، ولكن هذه

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ١.

النتيجة المدرسية هي نتيجة نموذجية للمناقشة الفيلولوجية التي يتم إجراؤها في الواقع لتفسير قراءة لا تدعمها الفيلولوجيا.

وعند هذه المرحلة من النقاش التفسيري، وفي منتصف المسيرة التفسيرية مع الطبري، قام بتنفيذ ما نريده من مفسر جاد، وبالتالي حاز ثقتنا، ونتوقع منه أن يتبع منهجاً تفسيرياً محايداً. وبالتالي تستند التفسيرات الإجرائية إلى هذه الثقة المستحقة. وبقدر ما نتعامل الآن مع الآية على أنها آية تنبؤية بالمستقبل، وسوف تحدث في العالم الآخر، بعد فناء العالم والحكم على الناس، فقد كنا مستعدين لتوقع أن هذا التفسير الخلاصي في جوهره لا علاقة له بالبنية النحوية أو التركيبية للآية، أو سياقها ضمن الآيات المحيطة بها.

ثم يقدم لنا الطبري ثلاث صفحات من الروايات المسندة، وهي الروايات التي تحوّل وجهة هذه الآية إلى الإشارة إلى سيناريو معقد في العالم الآخر يمثل طبيعة الخلاص الإلهي. ويقدم الطبري عدة تفسيرات للآية تتمحور حول قيمة واحدة^(١). ويذكر في إحداها قول أحد المفسرين بأنه إذا حضر الكافر الموت ودّ لو كان مسلماً (مردداً صدى الآيتين ٩٩ - ١٠٠ من سورة المؤمنون). وهذه هي الحالة الوحيدة التي نرى فيها مفسراً يفسر وقوع فعل الندم ورغبة الكافر أن يكون مسلماً في الحياة الدنيا. أمّا باقي التفسيرات فتحدّث عن الآخرة. وأحد

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ٢-٥.

هذه التفسيرات هو ما يمكن أن أسميه تفسيرًا معياريًا غير مُنمَّق، فهو ببساطة يرى أن «ذلك يوم القيامة يتمنى الذين كفروا لو كانوا موحدين». وثمة تفسير آخر ينصّ ببساطة على أن هذا يشير إلى أحداث يوم القيامة.

ويجب أن نفهم أنّ الشغل الشاغل للمفسّر في هذه الآية ليس معنى الآية ذاته، وإنما هو موضع وزمن الآية: فهل يؤدّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين في الحياة الدنيا أم في الآخرة؟ يريد الطبري من القارئ أن يفهم أنّ هذه الآية تنبئية، وأنها تُخبر عن المستقبل، ولقد جادل بالفعل نحوياً لصالح مثل هذا الفهم، حيث تصف الآية سيناريو وموقفاً سيأتي في المستقبل. ومع ذلك، فإن التفسير الأكثر رواجاً وتأكيّداً هو أكثر التفسيرات تفصيلاً، ويسبغ على هذه الآية أهمية كبيرة تتجاوز مصير الكفار وتفكيرهم الرغبوي. ويذكر الطبري أنّ عدداً من المفسّرين يعتقدون أن هذه الآية تصف موقفاً معقداً للغاية سيحدث في الآخرة وبعد الحكم على الناس بالفعل. لقد انقسم الناس جميعاً بالفعل إلى معسكرين: الناجين في الجنة، والمعذّبين في النار. أمّا عصاة المسلمين ومرتكبو الكبائر فيُدانون بالطبع ويدخلون جهنم ليعذبوا مع الكفار. وسرعان ما يبدأ الكفار في السخرية والاستهزاء بالمسلمين الملعونين الخطاة الذين يعذبون معهم في جهنم. وعندئذ يأتي دور هذه الآية، لأنّ الله سيتدخل لتغيير هذا

الموقف. وتفسيرات الآية مفصلة ومقدمة بطريقة مبنية بشكل كبير على الحوار والتوتر وتقديم الحل. ومنها على سبيل المثال^(١):

«بلغنا أنه إذا كان يوم القيامة، واجتمع أهل النار في النار ومعهم من شاء الله من أهل القبلة، قال الكفار لمن في النار من أهل القبلة: ألستم مسلمين؟ قالوا: بلى، قالوا: فما أغنى عنكم إسلامكم وقد صرتم معنا في النار؟ قالوا: كانت لنا ذنوب فأخذنا بها، فسمع الله ما قالوا، فأمر بكل من كان من أهل القبلة في النار فأخرجوا، فقال مَنْ في النار من الكفار: يا ليتنا كنّا مسلمين، ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿الرَّ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْءَانٍ مُبِينٍ ۝ رَبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾».

ويصور الله أيضًا في هذه التفسيرات بأنه (غاضب برحمته)، «فيغضب الله لهم بفضل رحمته»، فيغضب من الاستهزاء بالمؤمنين، وتدفعه رحمته لتغيير الموقف، عندئذ ينجي عصاة المسلمين ويخرجهم من النار^(٢). ولكن في تفسيرات أخرى، يتخذ الله موقفًا يتماشى مع المعتقدات الأرثوذكسية لكيفية غفران الله للمسلمين المذنبين. ويصور بأنه يطلب من الأنبياء والملائكة أن يسألوه الشفاعة ليرحم العصاة، ولا يرحمهم الله إلا بعد شفاعة الأنبياء

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ٢.

(٢) الطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ٣.

والملائكة^(١). وهذه هي عقيدة الشفاعة التي يشفع محمد بموجبها عند الله ليغفر خطايا المسلمين ويفديهم وينجيهم من جهنم. وعندئذ، يودّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين. وفي روايات أخرى لهذه القصة، يسأل الكفار المؤمنين: «ما أغنت عنكم (لا إله إلا الله)؟»، وفي رواية أخرى، يسخر الكفار من إيمان المسلمين، فيأمر الله الملائكة أن يخرجوا مَنْ كان في قلبه (مثقال ذرة) من إيمان. والإيمان ليس أفعالاً هنا، وإنما هو سبب النجاة^(٢).

وهذه التفسيرات ليست خلواً من الدافع الكلامي. إنها جزء من نقاش كلامي أوسع حول قيمة العمل، ومقياس الإيمان، ومَنْ سينجو، وكيف. ومن السهل أن نرى من خلال الروايات التفسيرية أن هذا التفسير مناهض للمعتزلة: فمرتكب الكبيرة يظلّ مؤمناً. ويفترض المرء أن القراء غير مدرّكين لأهمية هذه التفسيرات. وتنتهي هذه المناقشة المطوّلة بدون تعليق ختامي من الطبري، ولكن لا حاجة فعلاً لمثل هذا التعليق، لأنّ النتيجة التراكمية لهذه التفسيرات تؤدي إلى نفس الخاتمة، فلا داعي لإبداء الرأي: سوف يندم الكفار على كفرهم لأنّ عصاة المسلمين سينجون من النار.

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ٣.

(٢) الطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ٤.

لقد قدمت تقريرًا تفصيليًا لتفسير الطبري للآية من أجل توضيح تناقضه مع تفسير الماتريدي. ويلخص الماتريدي الصفحات الخمس السابقة من نقاش الطبري في جملة واحدة قائلاً^(١):

«قال عامة أهل التأويل: إنما يودّون الإسلام والتوحيد بعد ما عذب في النار قوم من أهل التوحيد بذنوبهم ثم أخرجوا منها بالشفاعة أو بالرحمة، فعند ذلك يتمنى أهل الشرك ويودّون الإسلام والتوحيد».

وهذا ملخص متقن لتفسير الطبري، ولكن الماتريدي يرفض هذا التفسير قائلاً: «ولكن هذا بعيد». فهو تفسير غير معقول، فلماذا ينتظر غير المؤمن كل هذه المدة ليدرك مدى الحياة المفجعة التي عاشها، ألا يدرك أي شخص يُبعث من الموت هول ما يلاقيه؟ ولماذا لا يتمنون ذلك عندما يقع الحساب؟ أو إذا بُعث أهل الجنة إلى الجنة وبعثوا هم إلى النار؟ فسوف يدرك الإنسان العاقل في أية مرحلة من هذه المراحل أنه اتخذ قرارًا خاطئًا في حياته الدنيا، وعندئذ يتمنى بالطبع لو كان مسلمًا أو موحدًا.

لم يعتمد الماتريدي على الدرس الفيلولوجي للوصول إلى هذا الاستنتاج، ولم يهتم حتى بذكر القراءات المختلفة لكلمة (ربما). لقد كان

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ٨، ص ٧.

ببساطة غير راضٍ عن التفسيرات التراكمية لجميع المفسرين، وسرعان ما رفض تفسيرهم بسبب أنه تفسير غير منطقي. كما أنه لا يعتقد أن الكفار لن يندموا في حياتهم الدنيا؛ لأن القرآن نصّ بالفعل على أنهم سوف يندمون في حياتهم حتى وهم يحضرون (مستشهداً بالآيتين ٩٩ - ١٠٠ من سورة المؤمنون). فما الذي ترمي إليه هذه الآية بالتحديد.

لقد كان الماتريدي محقاً في شكّه في هذه التفسيرات، ويدعم التركيب النحوي للآية رأيه. لقد تجنب المفسرون الآخرون سياق هذه الآية المبهمة وتداعياتها: فالبشر عنيدون وتمرّدون، وقلة منهم على الأكثر قد ترغب في أن تكون من المسلمين. وهذه الآية تتحدّث عن حالة الإنسان في هذا العالم، وليس عن الحساب في الآخرة. وليس لها أيّ مغزى خلاصي، ولا تحمل أيّ أمل. ثم يقدم الماتريدي تفسيره قائلاً^(١):

«وربما يتمنى الآحاد من الكفرة ويودّون لو كانوا مسلمين في أحوال وأوقات يظهر لهم الحقّ، وقد بانَ لهم الحقّ لكن الذي يمنعهم عن الإسلام فوت شيء من الدنيا وذهاب شيء قد طمعوا فيه».

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ٨، ص ٨.

وهذه ليست هي الطريقة التي نفهم بها ممارسة التفسير السنّي. فها نحن أمام مفسّر يقف ضد التفسيرات التراكمية للتيار الذي ينتمي إليه، ويفوّت فرصة تقديم تفسير مناهض للمعتزلة. ويقدم رأياً صريحاً لا يقبل المساومة، وليس تلميحاً مخافة شيء، وإنما هو تفسير جريء سيقف وحيداً في تاريخ تفسير هذه الآية في التراث الإسلامي (لقد أخفقت في العثور على صدّي لهذا التفسير في أيّ تفسير آخر قمتُ بمراجعته). ومع ذلك، تقع هذه السلطة التي لا جدال فيها لتفسير القرآن في صميم التراث التفسيري السنّي.

وأودّ أن أصرّ على أن هذه الممارسة لا تقتصر على الماتريدي. فمعظم التراث التفسيري السنّي تصرّف على هذا النحو، ربما كان أكثر حذراً، ولكنه لم يكن أقلّ جرأة. وهذا يسلط الضوء بوضوح على المشروع التفسيري للطبري. وأودّ أن أجادل بأن الطبري سعى إلى الحفاظ على أكبر قدر ممكن لمكانة أهل الحديث، وإعادة تأهيل تراثهم وجعله أكثر رواجاً، مع تهذيبه وتنقيته من عناصره المبالغ فيها. لقد كان يزعم أنه يفسّر القرآن من داخل علم الحديث، بينما كان يأمل أيضاً أن يصبح منهجه مقبولاً بين عموم المفسرين السنّة.

حدود الماتريدي:

نأمل أن تكون قد اتضحت الآن فائدة الماتريدي كصوت موازٍ عندما نقرأ تفسير الطبري. ومع ذلك، لا ينبغي أن يُفهم من هذا أن تفسير الماتريدي يقدم سجلاً أكثر دقة من الناحية التاريخية لعلم التفسير المبكر مقارنة بتفسير الطبري. بدلاً من ذلك، يمثل كل منهما إقليماً جغرافياً ومنهجاً مختلفاً في التفسير في نهاية القرن الثالث الهجري.

علاوة على ذلك، يجب أن يكون الاعتماد على الماتريدي لإلقاء الضوء على الطبري اعتماداً متبادلاً؛ لأنّ الطبري يساعدنا أيضاً في فهم الماتريدي. وفي واقع الأمر، يمكن للجمع بين كليهما أن يزودنا بالكثير من التبصرات حول المشاغل والمناهج التفسيرية في هذه الفترة المبكرة. ومع ذلك، فإنني أميل إلى النظر إلى الماتريدي بوصفه الحلقة المفقودة وصاحب التفسير الضروري لفهم كيفية ممارسة صناعة التفسير من جانب التيار السنّي فهماً كاملاً، حيث لعب منهجه التفسيري، وليس منهج الطبري، دوراً مهماً في تشكيل مناهج كبار المفسرين اللاحقين. وبالنظر إلى التأثير المحتمل للماتريدي على الرازي، علينا إعادة تقييم مكانة تأويلات أهل السنة في التراث السنّي^(١).

(١) تُنظر مناقشتنا آنفاً حول التأثير المحتمل للماتريدي على الرازي.

وفي هذه الفقرة سوف أضرب عددًا من الأمثلة على كيفية مساعدة الطبري لنا من أجل فهم بعض الأمور العالقة في بعض تفسيرات الماتريدي، وتشير بعض الحالات إلى أن هذا الأخير قد أغفل التفسير التقليدي الراجح. خذ على سبيل المثال تفسير الطبري للآية (٤٢) من سورة القلم: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ [الله؟] عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ [الكفار]﴾. يقدم لنا الطبري في تفسيره عددًا من الأحاديث الخيالية عن يوم القيامة، حيث يتمثل الله في عددٍ من هذه الأحاديث على هيئة كائن ليسأل المؤمنين والكفار عما إذا كانوا مؤمنين أم لا. وهذه الروايات روايات تجسيمية على نحو ملحوظ، وهي نوع من الأحاديث يمكن أن أسميه بالأحاديث الحشوية. وفي أحد هذه الأحاديث، يكشف الله نفسه عن ساقه للمؤمنين المسلمين الذين يخرون له سجدة عندئذ (٢)(١).

(١) الطبري، جامع البيان، ج ٢٩، ص ٣٩-٤٢. وهذا المثال تحديدًا يرد في صفحة ٣٩، ونصه ما يأتي: «يتمثل الله للخلق يوم القيامة حتى يمرّ المسلمون، قال: فيقول: من تعبدون؟ فيقولون: نعبد الله لا نشرك به شيئًا، فيتهرهم مرتين أو ثلاثًا، فيقول: هل تعرفون ربكم؟ فيقولون: سبحانه إذا اعترف إلينا عرفناه، قال: فعند ذلك يكشف عن ساق، فلا يبقى مؤمن إلا خرّ لله ساجدًا».

(٢) ما يتحدث عنه المؤلف هو أحاديث نبوية صحيحة لا مجرد أقوال للمفسرين، وما يذكره في وصف هذه الأحاديث وأنها خيالية وغير ذلك هو أمر مشكل جدًّا، ولا يتسع المقام للتعليق. (قسم الترجمات).

وعندما ننظر إلى تفسير الماتريدي لهذه الآية نجد لهجة شديدة إلى حدّ ما، مع غياب أية إشارة إلى أنّ كلمة (ساق) يمكن أن يكون لها أيّ معنى آخر سوى المعنى المجازي. فتشير الساق إلى البشر وتجربتهم في المعاناة^(١). ثم ينقل الماتريدي رأيًا قال به أهل الكلام مفاده أن هذه الآية لا يُقصد بها الامتحان في العالم الآخر؛ لأنّ هذه الدار ليست بدار امتحان، فقد امتحّن الناس بالفعل في هذا العالم. أمّا اللافت للنظر هنا فهو اعتماد الماتريدي على رواية عن المتكلم المعتزلي الشهير جعفر بن حرب لدحض الأحاديث التي أوردها الطبري، والتي اختار الماتريدي ألا يضمّنّها تفسيره. لم يكن من الممكن أن نفهم تفسير الماتريدي هنا دون معرفة الخلفية التي وفّرّها لنا تفسير الطبري، حيث تُفسّر كلمة (ساق) بالإشارة إلى ساق الله، وحيث لدينا مشهدٌ تمتحّن فيه البشرية بعد الموت^(٢).

ونطالع في حالة الآية (٨) من سورة النمل: ﴿فَلَمَّا جَاءَهَا [موسى] نُودِيَ أَنَّ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَنَ اللَّهُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ موقفًا مشحونًا

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٦، ص ٣٢-٣٤.

(٢) ومع ذلك، يجب أن نحرص على ألا نخرج باستنتاج قاطع من هذا المثال وهو أن الماتريدي عاجز عن الاستشهاد بتفسيرات أسطورية شاذة على غرار الأحاديث الحشوية. فعند تفسيره للآية (٢١) من سورة الحشر: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَهُ خَدِشًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾، ينقل الماتريدي رواية عن الكلبي حول ثقل كلام الله، بينما لم يذكر الطبري هذه الرواية.

من الناحية الكلامية. لقد أثارت عبارة: ﴿مَنْ فِي النَّارِ﴾ إشكالية كلامية. فهل كان هو الله؟ لا بدّ وأنه هو، لأنّ الأداة المستخدمة هنا (مَنْ) تشير عادة إلى الكائن الحي المُمَيِّز. ونطالع هذا الفهم للآية في تفسير الطبري، وهو يعكس قبولاً مريحاً لما كان واضحاً بأنه مفهوم سنّي تجسيمي مبكّر عن الله سائداً بين بعض المفسّرين: «فقال بعضهم: عني جلّ جلاله بذلك نفسه، وهو الذي كان في النار، وكانت النار نورَه -تعالى ذكره- في قول جماعة من أهل التأويل»^(١). وهذا أيضاً مثال آخر على تعقيد التراث التفسيري، أي: كيف يمكنه أن يتلع أيّ مفسّر، بما فيهم الطبري. وهذا التفسير تفسير تجسيمي كأيّ قول تفسيري مذكور في تفسير مقاتل.

ومن الواضح أنّ تطهير مجمل التراث التفسيري السنّي من هذه التفسيرات التجسيمية كان مهمّة مستحيلة، ولدينا بهذه الوفرة الهائلة من التفسيرات إمكانية العثور على مادة تفسيرية تجسيمية مبكّرة (حتى لو تم رفضها لاحقاً). فسوف يرفض التراث التفسيري اللاحق هذا التفسير، ومع ذلك احتفظ به الطبري في تفسيره، وهو ما يشير إلى أن الطبري لم يكن ممثلاً للإجماع السنّي، كما يُزعم كثيراً، ولكنه كان (ببساطة) ممثلاً لوجهة نظره الفكرية.

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١٩، ص ١٣٣-١٣٤.

ويبدأ الماتريدي تفسيره لهذه الآية بالهجوم على التراث التفسيري الذي أساء فهمها قائلًا^(١):

«اضطربت أقاويل أهل التأويل في هذا. صرف بعضهم تأويله إلى ما لا يزيده إلا سماجة وبُعدًا عن الحق والصواب وعمى».

من الواضح، بالنسبة إلى الماتريدي، أن الصوت الجمعي للمفسرين لا يساوي التراث التفسيري، وهنا ينأى بنفسه عن غالبية أهل التأويل. ثم يقدم طرقًا مجازية مختلفة لفهم هذه الآية، ويُصرّ أيضًا على أنه نظرًا لأنّ الأداة (مَنْ) يمكن أن تشير إلى كائنات غير حية وغير مُميّزة، فيجب فهمها على أنه تشير إلى مكان النار (وليس إلى مَنْ كان بداخلها). بل إنه على استعداد لقبول قراءة مختلفة للآية وهي قراءة ابن مسعود -رغم أنها قراءة غير مؤكدة، والماتريدي نفسه مستعد للإقرار بذلك- والتي لم يذكرها الطبري^(٢).

(١) الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٠، ص ٣٥٨.

(٢) يقول الماتريدي: «أو أن يكون التأويل منصرفًا إلى ما ذكر في حرف ابن مسعود وأبي على طرح حرف (مَنْ) وحرف (في)، ذكر في حرفهما: نودي أن بوركت النار ومن حولها. وذلك جائز في اللغة أن يقال: بورك في فلان، وبورك فلان، وبوركْت وبوركَ فيك. وكذلك ذكر عن الكسائي أنه قال ذلك. فإن كان ما ذكر عن ابن مسعود وأبي ثابتًا صحيحًا لم يقع فيه شبهة ولا ريب». ويعلق محقق التأويلات في الهامش بقوله: القراءة لم ترد في مصحف ابن مسعود، انظر: تفسير القرطبي (١٣/ ١٥٨)، وكتاب المصاحف للسجستاني، ص ٦٩. اهـ. يُنظر: الماتريدي، تأويلات القرآن، مجلد ١٠، ص ٣٥٩. (المترجم).

والمشكلة التي تواجهنا في تفسير الماتريدي لهذه الآية ليست أن تفسيره مجازي أو أنه يتعارض مع أحد تفسيرات الطبري، وإنما هي في الواقع أن الماتريدي لا يخبرنا بطبيعة التفسيرات التي يعترض عليها. وهنا نقطة مظلمة واضحة في منهجه التفسيري، حيث إنه لا يرغب في قبول التفسيرات الكلامية الإشكالية (وهي عادة تفسيرات تجسيمية مبكرة) التي تتعارض مع وجهة نظره الكلامية. وهو أيضًا يمثل هنا وجهة نظره الفكرية.

وثمة حالة مماثلة نطالعها في تفسير الماتريدي للآية (١٢) من سورة يوسف، وهي إحدى آيات القرآن الأكثر أسفًا وتشير إلى معاناة الرسالة النبوية^(١). وتتحدث الآية عن يأس الأنبياء عند إدراكهم أن الله ربما قد خدعهم أو أنهم وقعوا ضحايا كذبة. ويقدم لنا الماتريدي تفسيرًا كاملاً للآية يعكس الروايات الموروثة، فيعرض القراءتين المختلفتين للآية، والمعنيين الرئيسيين المحتملين لها، ثم يقدم لنا حديثًا عن عائشة تدافع فيه عن أحد المعنيين في مواجهة المعنى الآخر. ويعرض الماتريدي هذه الروايات عرضًا وافياً. ولكنه بالكاد يعكس الصدمة التفسيرية التي ألحقتها هذه الآية بالروايات التفسيرية.

(١) ﴿حَقَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾.

أمّا الطبري فقد احتفظ لنا في تسع صفحات بهذا النسيج التفسيري الثري، الذي نُسج من الروايات التي تتصارع مع هذه الآية المقلقة^(١). حتى إننا نطالع أسلوباً درامياً في بعض هذه الروايات، حيث يترقب أحد العلماء اغتمام أحد طلابه الذي يريد للآية أن تعني ما يأمل أن تعنيه، إلا أن الطالب يقال له ما يخشاه بالفعل، مع تعليق العالم بقوله: «ألم يكونوا [الأنبياء] بشرًا؟». وفي الواقع، يقف الطبري نفسه في حيرة من أمره فيما يتعلّق بكيفية التعامل مع المادة التفسيرية الضخمة لهذه الآية، ومن الواضح أنه يجدها آية مقلقة. فهل شكّ الأنبياء في الله؟ إن الماتريدي المتكلّم يبدو حذرًا في هذه الحالات، وغير راغب في عرض هذه الوفرة من الروايات السنيّة الرائجة.

(١) الطبري، جامع البيان، ج ١٣، ص ٨١-٨٩.

خاتمة:

يحظى حقل دراسات التفسير الآن بوضع رائع. فقد شهدنا في العقد الماضي نشر عددٍ من التفاسير الرئيسة: تفسير الكشف والبيان (عشرة مجلدات) للثعلبي، ثم تأويلات أهل السنة (١٧ مجلدًا) للماتريدي، ومؤخرًا تفسير البسيط الضخم (٢٤ مجلدًا) للواحدي. هذا بالإضافة إلى كوكبة من صغار المفسرين الذين لم تكن تفاسيرهم متاحة قبل عقد من الزمن، مثل مكّي^(١) وغيره. وإذا أضفنا إلى ذلك التفاسير المنشورة من قبل بالفعل، مثل تفسير مقاتل والسلمي، فسيكون بإمكاننا الوصول إلى مجموعة متنوعة من التفاسير التي تغطي نطاقًا غير مسبوق. والنقطة الأهم في هذا المشهد الجديد هو إعادة ظهور التراث المعتزلي بوصفه تراثًا مركزيًا في دراستنا. فمع توفر المادة التفسيرية الآن في تفسير الماتريدي، والمادة الموجودة في تفسير الرازي الضخم، يمكننا أن نبدأ في إلقاء نظرة خاطفة على خطوط التقاطع بين التيارين السني والمعتزلي في علم التفسير. ومنتظر المزيد من الدراسات التي يجريها سليمان مراد عن تفسير الجشمي، الذي يعتبر تفسيره هو التفسير الرئيس الباقي لدينا للمعتزلة^(٢).

(١) مكّي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية.

(٢) للمزيد ينظر:

Mourad, 'Towards a Reconstruction of the Mu'tazilī Tradition of Qur'anic Exegesis.'

كما تشير المقارنة بين الطبري والماتريدي إلى ظاهرة جذابة في دراسات التفسير السنّي، وهي مشكلة القرن الثالث الهجري المظلم. فقد أدى الاعتماد الكبير على المنهج الانتقائي للطبري إلى التقليل من أهمية القرن الثالث الهجري. حتى إنّ الطبري نفسه لا يحيل على أيّ عالم من هذا القرن، باستثناء أبي عبيدة، على الرغم من أنه يعتمد بوضوح على المصنّفات النحوية الواسعة التي تم إنتاجها في ذلك الوقت، بما في ذلك آراء الفراء.

وما يتعيّن علينا القيام به الآن هو توثيق أسماء علماء هذا القرن، ووضع إسهاماتهم في سياقها. ويقطع الماتريدي والطبري شوطاً طويلاً نحو معالجة هذه الفجوة إذا أعدنا تشكيلهم كمفسّرين كانوا نشطين في هذا القرن (وفي الواقع كانت جهودهما نتاجاً له)، وليسوا كمفسّرين ناقلين للمادة التفسيرية المبكرة فحسب. فلا يمكن فهم تفسير الطبري إلا بوصفه ردّة فعل على التراث التفسيري السنّي في ذلك القرن، وهو تراث يمكن فهمه فهماً أفضل من خلال تفسير الماتريدي. والخطوة الأولى في هذا الصدد هي إعادة النظر في قائمة المصنّفين ومصنّفات التفسير الموجودة في فهرست ابن النديم، وكذلك القائمة الواردة في مقدمة تفسير الثعلبي، من أجل إحصاء مصنفي القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي إحصاءً كاملاً. وعندما نضع تفسير الطبري في سياق القرن الثالث الهجري، يمكننا عندئذ أن نقدره حق قدره.



ثبت المراجع:

أولاً: المراجع العربية:

- الماتريدي، محمد أبو منصور، تأويلات أهل السنة، تحقيق: مجدي باسلوم، ١٠ مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.
- الماتريدي، محمد أبو منصور، تأويلات القرآن، تحقيق: أحمد وانلي أوغلي وآخرين، ١٨ مجلدًا، إسطنبول: دار الميزان، ٢٠٠٥ - ٢٠١١.
- الماتريدي، محمد أبو منصور، تأويلات أهل السنة، تحقيق: فاطمة الخيمي، ٥ مجلدات، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٤.
- الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، (٣٠ مجلدًا، بيروت، دار الفكر، ١٩٨١).
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، (٣٠ مجلدًا، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي، ١٩٦٨).
- الثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان، تحقيق: أبو محمد علي بن عاشور، (١٠ مجلدات، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢).
- الواحدي، علي بن أحمد، البسيط، تحقيق: محمد الفوزان، (٢٤ مجلدًا، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠ = ٢٠٠٩).

- دكاش، سليم، مريم ابنة عمران في كتاب تأويلات أهل السنة لأبي منصور الماتريدي السمرقندي (ت. ٩٤٤م)، حوليات معهد الآداب الشرقية، العدد ٧، (١٩٩٣-١٩٩٦)، ص ٢١١-٢٢٩.
- مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية، (١٣ مجلدًا، الشارقة، جامعة الشارقة، ٢٠٠٨).
- مقاتل بن سليمان، تفسير القرآن، تحقيق: عبد الله شحاتة، (٥ مجلدات، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩).

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

- Abdel Haleem, M.A.S., The Qur'an (Oxford World's Classics) (Oxford: Oxford University Press, 2004).
- Birkeland, Harris, The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam (Oslo: H. Aschehoug, 1956).
- Galli, Ahmad Mohamed, 'Some Aspects of al-Māturīdī's Commentary on the Qur'ān', Islamic Studies 21 (1982), pp. 3-21.
- Gilliot, Claude, Exégèse, langue et théologie en Islam: L'exégèse coranique de Tabari (m. 311/ 923) (Paris: J. Vrin, 1990).
- Götz, Manfred, 'Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlat al-Qur'ān', Der Islam 41 (1965), pp. 27-70 (translated in The Qur'an: Formative Interpretation, ed. Andrew Rippin (Aldershot: Ashgate, 1999), pp. 181-214).
- Koç, Mehmet Akif, 'A Comparison of the References to Muqātil b. Sulaymān (150/ 767) in the Exegesis of al-

- Tha'labī (427/ 1036) with Muqātil's own Exegesis', *Journal of Semitic Studies* 53 (2008), pp. 69–101.
- Mourad, Suleiman, 'Towards a Reconstruction of the Mu'tazilī Tradition of Qur'anic Exegesis: Reading the Introduction to the Tahdhīb of al-Ḥākim al-Jishumī (d. 494/ 1101) and Its Application' in Karen Bauer (ed.), *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd/ 8th – 9th/ 15th C.)* (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 101–137.
 - Raḥman, Muḥammad Mustafizur, *An Introduction to al-Maturidi's Ta'wilat Ahl al-Sunna* (Bangladesh: Islamic Foundation, 1981).
 - Rudolph, Ulrich, *Al-Māturīdī und die Sunnitische Theologie in Samarkand* (Leiden: E.J. Brill, 1997).
 - Saleh, Walid, 'The Last of the Nishapuri School of Tafsīr: al-Wāḥidī (d. 468/ 1076) and His Significance in the History of Qur'anic Exegesis', *Journal of the American Oriental Society* 126 (2006), pp. 223–243.
 - Shah, Mustafa, 'Al-Ṭabarī and the Dynamics of tafsīr: Theological Dimensions of a Legacy', *Journal of Qur'anic Studies* 15 (2013), pp. 83–139.
 - Sinai, Nicolai, *Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009).
 - ———, 'The Qur'anic Commentary of Muqātil b. Sulaymān and the Evolution of Early Tafsīr Literature' in Andreas Goerke and Johanna Pink (eds), *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

- van Ess, Josef, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra (Berlin: Walter de Gruyter, 1997).

